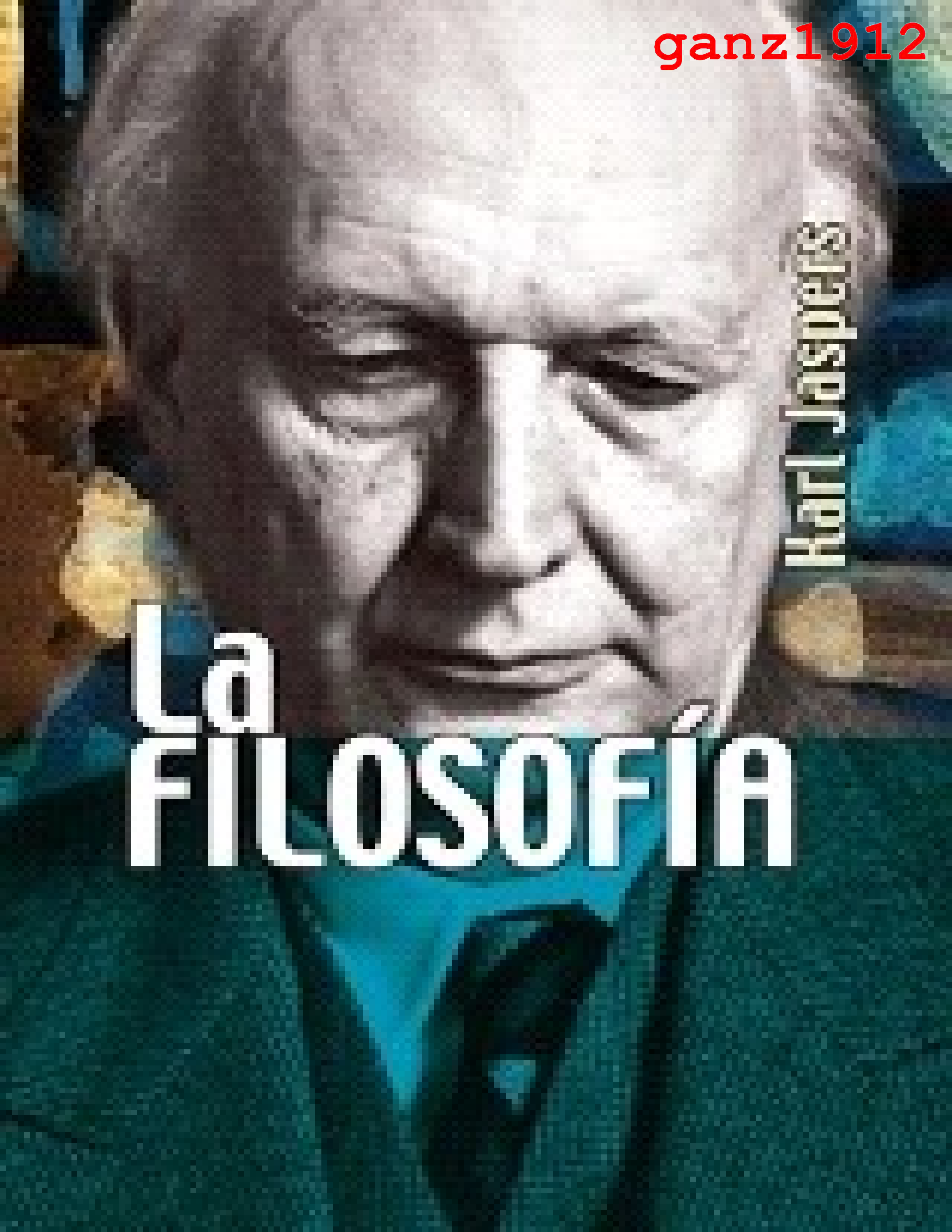
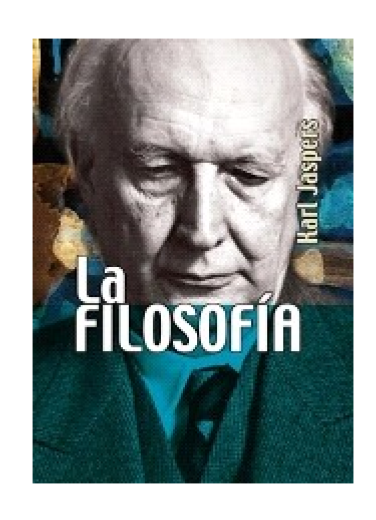

ganz1912
Karl Jaspers
La
FILOSOFÍA



Karl Jaspers

La filosofía desde el punto de vista de la existencia

Título original: *Einführung in die Philosophie*

Karl Jaspers, 1949

Traducción: José Gaos, 1953

NOTA SOBRE LA EDICIÓN DIGITAL

En la presente edición se ha contado en todo momento con un ejemplar del libro físico original (trad. José Gaos), concretamente, la sexta reimpresión de 1973 de su primera edición en español (1953). Esto ha permitido comprobar el ajuste del texto digital (OCR) de base empleado con respecto al del libro original, así como conocer exactamente cuáles eran las palabras que necesitaban de resalte tipográfico (cursivas) o signo delimitador (comillas), garantizándose así la mayor fidelidad posible en la reproducción del libro.

Precisamente, dicho texto de base no incluía lo siguiente: los apartados del apéndice, «Grandes Diccionarios», «Pequeños diccionarios», «Lista de exposiciones de la historia de la filosofía» —y los que a su vez incluye—, «Lista de nombres» I, II y II —y los que incluyen—; sus dos únicas notas al pie, la del título del capítulo IX, «La historia de la humanidad», y la del primer párrafo del apéndice; y, por último, los resaltes tipográficos de las palabras. Por ello, los anteriores elementos han sido convenientemente incorporados a esta edición a partir del libro físico original.

También, en los casos en dónde se ha podido detectar alguna errata o inexactitud evidentes en la traducción se ha comparado con una transcripción digital del texto alemán original, procediendo, en su caso, a indicar y corregir estas mediante la oportuna nota del editor digital, dejando, de esta forma, inalterada la traducción original en el cuerpo principal del texto. Las notas del editor digital se indicarán colocando al final de ellas «(N. del E. D.)», distinguiéndose así de las del propio autor de la obra.

Como primer ejemplo de inexactitud en la traducción, salta a la vista la del título original, *Einführung in die Philosophie*, pues la traducción exacta sería «Introducción a la filosofía», y no «La filosofía desde el punto de vista de la existencia». Esta traducción resulta libérrima y no se ajusta al original alemán, es decir, más que una posible traducción del título de la obra, supone una sustitución por otro alternativo.

Por otro lado, la cubierta de esta edición ha sido diseñada ex profeso de acuerdo con un esquema gráfico y compositivo análogo al del libro original, es decir, según *su misma idea*. Una sencilla

búsqueda de imágenes en internet servirá para comprobar lo anterior.

Además, en esta edición, se ha procedido a revisar y, en su caso, actualizar —no de forma completa y exhaustiva—, la ortografía del texto original según las reglas de la vigente *Ortografía de la lengua española* (RAE, 2010). Esta acción correctora en ningún caso ha supuesto modificación sustancial o significativa alguna del texto de la traducción de la obra, siendo la fidelidad y el rigor en su transcripción límites obligados e insoslayables para este editor digital.

Finalmente, se anima al lector a que informe en la página web sobre cualquier tipo de errata que localice en este texto. Su colaboración resulta siempre grata y bienvenida, pues permite mejorar constantemente la calidad y adecuación de la aportación.

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Qué sea la filosofía y cuál su valor, es cosa discutida. De ella se esperan revelaciones extraordinarias o bien se la deja indiferentemente a un lado como un pensar que no tiene objeto. Se la mira con respeto, como el importante quehacer de unos hombres insólitos o bien se la desprecia como el superfluo cavilar de unos soñadores. Se la tiene por una cosa que interesa a todos y que por tanto debe ser en el fondo simple y comprensible, o bien se la tiene por tan difícil que es una desesperación el ocuparse con ella. Lo que se presenta bajo el nombre de filosofía proporciona en realidad ejemplos justificativos de tan opuestas apreciaciones.

Para un hombre con fe en la ciencia es lo peor de todo que la filosofía carezca por completo de resultados universalmente válidos y susceptibles de ser sabidos y poseídos. Mientras que las ciencias han logrado en los respectivos dominios conocimientos imperiosamente ciertos y universalmente aceptados, nada semejante ha alcanzado la filosofía a pesar de esfuerzos sostenidos durante milenios. No hay que negarlo: en la filosofía no hay unanimidad alguna acerca de lo conocido definitivamente. Lo aceptado por todos en vista de razones imperiosas se ha convertido como consecuencia en un conocimiento científico; ya no es filosofía, sino algo que pertenece a un dominio especial de lo cognoscible.

Tampoco tiene el pensar filosófico, como lo tienen las ciencias, el carácter de un proceso progresivo. Estamos ciertamente mucho más adelantados que Hipócrates, el médico griego; pero apenas podemos decir que estemos más adelantados que Platón. Sólo estamos más adelantados en cuanto al material de los conocimientos científicos de que se sirve este último. En el filosofar mismo, quizá apenas hayamos vuelto a llegar a él.

Este hecho, de que a toda criatura de la filosofía le falte, a diferencia de las ciencias, la aceptación unánime, es un hecho que ha de tener su raíz en la naturaleza de las cosas. La clase de certeza que cabe lograr en filosofía no es la científica, es decir, la misma para todo intelecto, sino que es un cerciorarse en la

consecución del cual entra en juego la esencia entera del hombre. Mientras que los conocimientos científicos versan sobre sendos objetos especiales, saber de los cuales no es en modo alguno necesario para todo el mundo, trátese en la filosofía de la totalidad del ser, que interesa al hombre en cuanto hombre, trátese de una verdad que allí donde destella hace presa más hondo que todo conocimiento científico.

La filosofía bien trabajada está vinculada sin duda a las ciencias. Tiene por supuesto éstas en el estado más avanzado a que hayan llegado en la época correspondiente. Pero el espíritu de la filosofía tiene otro origen. La filosofía brota antes de toda ciencia allí donde despiertan los hombres.

Representémonos esta *filosofía sin ciencia* en algunas notables manifestaciones.

Primero. En materia de cosas filosóficas se tiene casi todo el mundo por competente. Mientras que se admite que en las ciencias son condición del entender el estudio, el adiestramiento y el método, frente a la filosofía se pretende poder sin más intervenir en ella y hablar de ella. Pasan por preparación suficiente la propia humanidad, el propio destino y la propia experiencia.

Hay que aceptar la exigencia de que la filosofía sea accesible a todo el mundo. Los prolijos caminos de la filosofía que recorren los profesionales de ella sólo tienen realmente sentido si desembocan en el hombre, el cual resulta caracterizado por la forma de su saber del ser y de sí mismo en el seno de éste.

Segundo. El pensar filosófico tiene que ser original en todo momento. Tiene que llevarlo a cabo cada uno por sí mismo.

Una maravillosa señal de que el hombre filosofa en cuanto tal originalmente son las preguntas de los niños. No es nada raro oír de la boca infantil algo que por su sentido penetra inmediatamente en las profundidades del filosofar. He aquí unos ejemplos.

Un niño manifiesta su admiración diciendo: «Me empeño en pensar que soy otro y sigo siendo siempre yo». Este niño toca en uno de los orígenes de toda certeza, la conciencia del ser en la conciencia del yo. Se asombra ante el enigma del yo, este ser que no cabe concebir por medio de ningún otro. Con su cuestión se detiene el niño ante este límite.

Otro niño oye la historia de la creación: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra…», y pregunta en el acto: «¿Y qué había antes del principio?». Este niño ha hecho la experiencia de la infinitud de la serie de las preguntas posibles, de la imposibilidad de que haga alto el intelecto, al que no es dado obtener una respuesta concluyente.

Ahora, una niña, que va de paseo, a la vista de un bosque hace que le cuenten el cuento de los elfos que de noche bailan en él en corro… «Pero ésos no los hay…». Le hablan luego de realidades, le hacen observar el movimiento del sol, le explican la cuestión de si es que se mueve el sol o que gira la tierra y le dicen las razones que hablan en favor de la forma esférica de la Tierra y del movimiento de ésta en torno de su eje… «Pero eso no es verdad», dice la niña golpeando con el pie en el suelo, «la tierra está quieta. Yo sólo creo lo que veo». «Entonces tú no crees en papá Dios, puesto que no puedes verle». A esto se queda la niña pasmada y luego dice muy resuelta: «Si no existiese él, tampoco existiríamos nosotros». Esta niña fue presa del gran pasmo de la existencia: ésta no es obra de sí misma. Concibió incluso la diferencia que hay entre preguntar por un objeto del mundo y el preguntar por el ser y por nuestra existencia en el universo.

Otra niña, que va de visita, sube una escalera. Le hacen ver cómo va cambiando todo, cómo pasa y desaparece, como si no lo hubiese habido. «Pero tiene que haber algo fijo… que ahora estoy aquí subiendo la escalera de casa de la tía siempre será una cosa segura para mí». El pasmo y el espanto ante el universal caducar y fenecer de las cosas se busca una desmañada salida.

Quien se dedicase a recogerla, podría dar cuenta de una rica filosofía de los niños. La objeción de que los niños lo habrían oído antes a sus padres o a otras personas, no vale patentemente nada frente a pensamientos tan serios. La objeción de que estos niños no han seguido filosofando y que por tanto sus declaraciones sólo pueden haber sido casuales, pasa por alto un hecho: que los niños poseen con frecuencia una genialidad que pierden cuando crecen. Es como si con los años cayésemos en la prisión de las convenciones y las opiniones corrientes, de las ocultaciones y de las cosas que no son cuestión, perdiendo la ingenuidad del niño. Éste se halla aún francamente en ese estado de la vida en que ésta

brota, sintiendo, viendo y preguntando cosas que pronto se le escapan para siempre. El niño olvida lo que se le reveló por un momento y se queda sorprendido cuando los adultos que apuntan lo que ha dicho y preguntado se lo refieren más tarde.

Tercero. El filosofar original se presenta en los enfermos mentales lo mismo que en los niños. Pasa a veces —raras— como si se rompiesen las cadenas y los velos generales y hablase una verdad impresionante. Al comienzo de varias enfermedades mentales tienen lugar revelaciones metafísicas de una índole estremecedora, aunque por su forma y lenguaje no pertenecen, en absoluto, al rango de aquellas que dadas a conocer cobran una significación objetiva, fuera de casos como los del poeta Hölderlin o del pintor Van Gogh. Pero quien las presencia no puede sustraerse a la impresión de que se rompe un velo bajo el cual vivimos ordinariamente la vida. A más de una persona sana le es también conocida la experiencia de revelaciones misteriosamente profundas tenidas al despertar del sueño, pero que al despertarse del todo desaparecen, haciéndonos sentir que no somos más capaces de ellas. Hay una verdad profunda en la frase que afirma que los niños y los locos dicen la verdad. Pero la originalidad creadora a la que somos deudores de las grandes ideas filosóficas no está aquí, sino en algunos individuos cuya independencia e imparcialidad los hace aparecer como unos pocos grandes espíritus diseminados a lo largo de los milenios.

Cuarto. Como la filosofía es indispensable al hombre, está en todo tiempo ahí, públicamente, en los refranes tradicionales, en apotegmas filosóficos corrientes, en convicciones dominantes, como por ejemplo en el lenguaje de los espíritus ilustrados, de las ideas y creencias políticas, pero ante todo, desde el comienzo de la historia, en los mitos. No hay manera de escapar a la filosofía. La cuestión es tan sólo si será consciente o no, si será buena o mala, confusa o clara. Quien rechaza la filosofía, profesa también una filosofía, pero sin ser consciente de ella.

¿Qué es, pues, la filosofía, que se manifiesta tan universalmente bajo tan singulares formas?

La palabra griega filósofo (*philósophos*) se formó en oposición a *sophós*. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a

diferencia de aquel que estando en posesión del conocimiento se llamaba sapiente o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la busca de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.

Pero este ir de camino —el destino del hombre en el tiempo— alberga en su seno la posibilidad de una honda satisfacción, más aún, de la plenitud en algunos levantados momentos. Esta plenitud no estriba nunca en una certeza enunciable, no en proposiciones ni confesiones, sino en la realización histórica del ser del hombre, al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar.

Ir de camino buscando, o bien hallar el reposo y la plenitud del momento: no son definiciones de la filosofía. Ésta no tiene nada ni encima ni al lado. No es derivable de ninguna otra cosa. Toda filosofía se define ella misma con su realización. Qué sea la filosofía hay que intentarlo. Según esto es la filosofía a una la actividad viva del pensamiento y la reflexión sobre este pensamiento, o bien el hacer y el hablar de él. Sólo sobre la base de los propios intentos puede percibirse qué es lo que en el mundo nos hace frente como filosofía.

Pero podemos dar otras fórmulas del sentido de la filosofía. Ninguna agota este sentido, ni prueba ninguna ser la única. Oímos en la antigüedad: la filosofía es (según su objeto) el conocimiento de las cosas divinas y humanas, el conocimiento de lo ente en cuanto ente, es (por su fin) aprender a morir, es el esfuerzo reflexivo por alcanzar la felicidad; asimilación a lo divino, es finalmente (por su sentido universal) el saber de todo saber, el arte de todas las artes, la ciencia en general, que no se limita a ningún dominio determinado.

Hoy es dable, hablar de la filosofía quizá en las siguientes fórmulas; su sentido es:

—ver la realidad en su origen;

—apresar la realidad conversando mentalmente conmigo mismo, en la actividad interior;

—abrirnos a la vastedad de lo que nos circunvala;

—osar la comunicación de hombre a hombre sirviéndose de todo espíritu de verdad en una lucha amorosa;

—mantener despierta con paciencia y sin cesar la razón, incluso ante lo más extraño y ante lo que se rehúsa.

La filosofía es aquella concentración mediante la cual el hombre llega a ser él mismo, al hacerse partícipe de la realidad.

Bien que la filosofía pueda mover a todo hombre, incluso al niño, bajo la forma de ideas tan simples como eficaces, su elaboración consciente es una faena jamás acabada, que se repite en todo tiempo y que se rehace constantemente como un todo presente: se manifiesta en las obras de los grandes filósofos y como un eco en los menores. La conciencia de esta tarea permanecerá despierta, bajo la forma que sea, mientras los hombres sigan siendo hombres.

No es hoy la primera vez que se ataca a la filosofía en la raíz y se la niega en su totalidad por superflua y nociva. ¿A qué está ahí? Si no resiste cuando más falta haría…

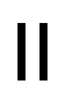
El autoritarismo eclesiástico ha rechazado la filosofía independiente porque aleja de Dios, tienta a seguir al mundo y echa a perder el alma con lo que en el fondo es nada. El totalitarismo político hizo este reproche: los filósofos se han limitado a interpretar variadamente el mundo, pero se trata de transformarlo. Para ambas maneras de pensar ha pasado la filosofía por peligrosa, pues destruye el orden, fomenta el espíritu de independencia y con él el de rebeldía y revolución, engaña y desvía al hombre de su verdadera misión. La fuerza atractiva de un más allá que nos es alumbrado por el Dios revelado, o el poder de un más acá sin Dios pero que lo pide todo para sí, ambas cosas quisieran causar la extinción de la filosofía.

A esto se añade por parte del sano y cotidiano sentido común el simple patrón de medida de la utilidad, bajo el cual fracasa la filosofía. Ya a Tales, que pasa por ser el primero de los filósofos griegos, lo ridiculizó la sirviente que le vio caer en un pozo por andar observando el cielo estrellado. A qué anda buscando lo que está más lejos, si es torpe en lo que está más cerca.

La filosofía debe, pues, justificarse. Pero esto es imposible. No puede justificarse con otra cosa para la que sea necesaria como instrumento. Solamente puede volverse hacia las fuerzas que impulsan realmente al filosofar en cada hombre. Puede saber qué promueve una causa del hombre en cuanto tal tan desinteresada que prescinde de toda cuestión de utilidad y nocividad mundanal, y que se realizará mientras vivan hombres. Ni siquiera las potencias que le son hostiles pueden prescindir de pensar el sentido que les es propio, ni por ende producir cuerpos de ideas unidas por un fin que son un sustitutivo de la filosofía, pero se hallan sometidos a las condiciones de un efecto buscado —como el marxismo y el fascismo—. Hasta estos cuerpos de ideas atestiguan la imposibilidad en que está el hombre de esquivarse a la filosofía. Ésta se halla siempre ahí.

La filosofía no puede luchar, no puede probarse, pero puede comunicarse. No presenta resistencia allí donde se la rechaza, ni se jacta allí donde se la escucha. Vive en la atmósfera de la unanimidad que en el fondo de la humanidad puede unir a todos con todos.

En gran estilo, sistemáticamente desarrollada, hay filosofía desde hace dos mil quinientos años en Occidente, en China y en la India. Una gran tradición nos dirige la palabra. La multiformidad del filosofar, las contradicciones y las sentencias con pretensiones de verdad pero mutuamente excluyentes no pueden impedir que en el fondo opere una Unidad que nadie posee pero en torno a la cual giran en todo tiempo todos los esfuerzos serios: la filosofía una y eterna, la *philosophia perennis*. A este fondo histórico de nuestro pensar nos encontramos remitidos, si queremos pensar esencialmente y con la conciencia más clara posible.


II

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA

La historia de la filosofía como pensar metódico tiene sus comienzos hace dos mil quinientos años, pero como pensar mítico mucho antes.

Sin embargo, comienzo no es lo mismo que origen. El comienzo es histórico y acarrea para los que vienen después un conjunto creciente de supuestos sentados por el trabajo mental ya efectuado. Origen es, en cambio, la fuente de la que mana en todo tiempo el impulso que mueve a filosofar. Únicamente gracias a él resulta esencial la filosofía actual en cada momento y comprendida la filosofía anterior.

Este origen es múltiple. Del *asombro* sale la pregunta y el conocimiento, de la *duda* acerca de lo conocido el examen crítico y la clara certeza, de la *conmoción del hombre* y de la conciencia de estar perdido la cuestión de sí mismo. Representémonos ante todo estos tres motivos.

Primero. Platón decía que el *asombro* es el origen de la filosofía. Nuestros ojos nos «hacen ser partícipes del espectáculo de las estrellas, del sol y de la bóveda celeste». Este espectáculo nos ha «dado el impulso de investigar el universo. De aquí brotó para nosotros la filosofía, el mayor de los bienes deparados por los dioses a la raza de los mortales». Y Aristóteles: «Pues la admiración es lo que impulsa a los hombres a filosofar: empezando por admirarse de lo que les sorprendía por extraño, avanzaron poco a poco y se preguntaron por las vicisitudes de la luna y del sol, de los astros y por el origen del universo».

El admirarse impele a conocer. En la admiración cobro conciencia de no saber. Busco el saber, pero el saber mismo, no «para satisfacer ninguna necesidad común».

El filosofar es como un despertar de la vinculación a las necesidades de la vida. Este despertar tiene lugar mirando desinteresadamente a las cosas, al cielo y al mundo, preguntando qué sea todo ello y de dónde todo ello venga, preguntas cuya

respuesta no serviría para nada útil, sino que resulta satisfactoria por sí sola.

Segundo. Una vez que he satisfecho mi asombro y admiración con el conocimiento de lo que existe, pronto se anuncia la *duda*. A buen seguro que se acumulan los conocimientos, pero ante el examen crítico no hay nada cierto. Las percepciones sensibles están condicionadas por nuestros órganos sensoriales y son engañosas o en todo caso no concordantes con lo que existe fuera de mí independientemente de que sea percibido o en sí. Nuestras formas mentales son las de nuestro humano intelecto. Se enredan en contradicciones insolubles. Por todas partes se alzan unas afirmaciones frente a otras. Filosofando me apodero de la duda, intento hacerla radical, mas, o bien gozándome en la negación mediante ella, que ya no respeta nada, pero que por su parte tampoco logra dar un paso más, o bien preguntándome dónde estará la certeza que escape a toda duda y resista ante toda crítica honrada.

La famosa frase de Descartes «pienso, luego existo» era para él indubitablemente cierta cuando dudaba de todo lo demás, pues ni siquiera el perfecto engaño en materia de conocimiento, aquel que quizá ni percibo, puede engañarme acerca de mi existencia mientras me engaño al pensar.

La duda se vuelve como duda metódica la fuente del examen crítico de todo conocimiento. De aquí que sin una duda radical, ningún verdadero filosofar. Pero lo decisivo es cómo y dónde se conquista a través de la duda misma el terreno de la certeza.

Y *tercero*. Entregado al conocimiento de los objetos del mundo, practicando la duda como la vía de la certeza, vivo entre y para las cosas, sin pensar en mí, en mis fines, mi dicha, mi salvación. Más bien estoy olvidado de mí y satisfecho de alcanzar semejantes conocimientos.

La cosa su vuelve otra cuando me doy cuenta de mí mismo en mi situación.

El estoico Epicteto decía: «El origen de la filosofía es el *percatarse de la propia debilidad e impotencia*». ¿Cómo salir de la impotencia? La respuesta de Epicuro decía[1]: considerando todo lo que no está en mi poder como indiferente para mí en su necesidad,

y, por el contrario, poniendo en claro y en libertad por medio del pensamiento lo que reside en mí, a saber, la forma y el contenido de mis representaciones.

Cerciorémonos de nuestra humana situación. Estamos siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si éstas no se aprovechan, no vuelven más. Puedo trabajar por hacer que cambie la situación. Pero hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos *situaciones límites*. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía. En la vida corriente huimos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Olvidamos que tenemos que morir, olvidamos nuestro ser culpables y nuestro estar entregados al acaso. Entonces sólo tenemos que habérnoslas con las situaciones concretas, que manejamos a nuestro gusto y a las que reaccionamos actuando según planes en el mundo, impulsados por nuestros intereses vitales. A las situaciones límites reaccionamos, en cambio, ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la desesperación y con la reconstitución: llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser.

Pongámonos en claro nuestra humana situación de otro modo, como la *desconfianza que merece todo ser mundanal*.

Nuestra ingenuidad toma el mundo por el ser pura y simplemente. Mientras somos felices, estamos jubilosos de nuestra fuerza, tenemos una confianza irreflexiva, no sabemos de otras cosas que las de nuestra inmediata circunstancia. En el dolor, en la flaqueza, en la impotencia nos desesperamos. Y una vez que hemos salido del trance y seguimos viviendo, nos dejamos deslizar de nuevo, olvidados de nosotros mismos, por la pendiente de la vida feliz.

Pero el hombre se vuelve prudente con semejantes experiencias. Las amenazas le empujan a asegurarse. La dominación de la naturaleza y la sociedad humana deben garantizar la existencia.

El hombre se apodera de la naturaleza para ponerla a su servicio, la ciencia y la técnica se encargan de hacerla digna de confianza.

Con todo, en plena dominación de la naturaleza subsiste lo incalculable y con ello la perpetua amenaza, y a la postre el fracaso en conjunto: no hay manera de acabar con el peso y la fatiga del trabajo, la vejez, la enfermedad y la muerte. Cuanto hay digno de confianza en la naturaleza dominada se limita a ser una parcela dentro del marco del todo indigno de ella.

Y el hombre se congrega en sociedad para poner límites y al cabo eliminar la lucha sin fin de todos contra todos; en la ayuda mutua quiere lograr la seguridad.

Pero también aquí subsiste el límite. Sólo allí donde los Estados se hallaran en situación de que cada ciudadano fuese para el otro tal como lo requiere la solidaridad absoluta, sólo allí podrían estar seguras en conjunto la justicia y la libertad. Pues sólo entonces si se le hace injusticia a alguien se oponen los demás como un solo hombre. Mas nunca ha sido así. Siempre es un círculo limitado de hombres, o bien son sólo individuos sueltos, los que se asisten realmente unos a otros en los casos más extremados, incluso en medio de la impotencia. No hay Estado, ni iglesia, ni sociedad que proteja absolutamente. Semejante protección fue la bella ilusión de tiempos tranquilos en los que permanecía velado el límite.

Pero en contra de esta total desconfianza que merece el mundo habla este otro hecho. En el mundo hay lo digno de fe, lo que despierta la confianza, hay el fondo en que todo se apoya: el hogar y la patria, los padres y los antepasados, los hermanos y los amigos, la esposa. Hay el fondo histórico de la tradición en la lengua materna, en la fe, en la obra de los pensadores, de los poetas y artistas.

Pero ni siquiera toda esta tradición da un albergue seguro, ni siquiera ella da una confianza absoluta, pues tal como se adelanta hacia nosotros es toda ella obra humana; en ninguna parte del mundo está Dios. La tradición sigue siendo siempre, además,

cuestionable. En todo momento tiene el hombre que descubrir, mirándose a sí mismo o sacándolo de su propio fondo, lo que es para él certeza, ser, confianza. Pero esa desconfianza que despierta todo ser mundanal es como un índice levantado. Un índice que prohíbe hallar satisfacción en el mundo, un índice que señala a algo distinto del mundo.

Las situaciones límites —la muerte, el destino, la culpa y la desconfianza que despierta el mundo— me enseñan lo que es fracasar. ¿Qué haré en vista de este fracaso absoluto, a la visión del cual no puedo sustraerme cuando me represento las cosas honradamente?

No nos basta el consejo del estoico, el retraerse al fondo de la propia libertad en la independencia del pensamiento. El estoico erraba al no ver con bastante radicalidad la impotencia del hombre. Desconoció la dependencia incluso del pensar, que en sí es vacío, está reducido a lo que se le da, y la posibilidad de la locura. El estoico nos deja sin consuelo en la mera independencia del pensamiento, porque a éste le falta todo contenido propio. Nos deja sin esperanzas, porque falla todo intento de superación espontánea e íntima, toda satisfacción lograda mediante una entrega amorosa y la esperanzada expectativa de lo posible.

Pero lo que quiere el estoico es auténtica filosofía. El origen de esta que hay en las situaciones límites da el impulso fundamental que mueve a encontrar en el fracaso el camino que lleva al ser.

Es decisiva para el hombre la forma en que experimenta el fracaso: el permanecerle oculto, dominándole al cabo sólo fácticamente, o bien el poder verlo sin velos y tenerlo presente como límite constante de la propia existencia, o bien el echar mano a soluciones y una tranquilidad ilusorias, o bien el aceptarlo honradamente en silencio ante lo indescifrable. La forma en que experimenta su fracaso es lo que determina en qué acabará el hombre.

En las situaciones límites, o bien hace su aparición la nada, o bien se hace sensible lo que realmente existe a pesar y por encima de todo evanescente ser mundanal. Hasta la desesperación se convierte por obra de su efectividad, de su ser posible en el mundo, en índice que señala, más allá de éste.

Dicho de otra manera: el hombre busca la salvación. Ésta se la brindan las grandes religiones universales de la salvación. La nota distintiva de éstas es el dar una garantía objetiva de la verdad y realidad de la salvación. El camino de ella conduce al acto de la conversión del individuo. Esto no puede darlo la filosofía. Y sin embargo, es todo filosofar un superar el mundo, algo análogo a la salvación.

Resumamos. El origen del filosofar reside en la admiración, en la duda, en la conciencia de estar perdido. En todo caso comienza el filosofar con una conmoción total del hombre y siempre trata de salir del estado de turbación hacia una meta.

Platón y Aristóteles partieron de la admiración en busca de la esencia del ser.

Descartes buscaba en medio de la serie sin fin de lo incierto la certeza imperiosa.

Los estoicos buscaban en medio de los dolores de la existencia la paz del alma.

Cada uno de estos estados de turbación tiene su verdad, vestida históricamente en cada caso de las respectivas ideas y lenguaje. Apropiándonos históricamente éstos, avanzamos a través de ellos hasta los orígenes, aún presentes en nosotros.

El afán es de un suelo seguro, de la profundidad del ser, de eternizarse.

Pero quizá no es ninguno de estos orígenes el más original o el incondicional para nosotros. La patencia del ser para la admiración nos hace retener el aliento, pero nos tienta a sustraernos a los hombres y a caer presos de los hechizos de una pura metafísica. La certeza imperiosa tiene sus únicos dominios allí donde nos orientamos en el mundo por el saber científico. La imperturbabilidad del alma en el estoicismo sólo tiene valor para nosotros como actitud transitoria en el aprieto, como actitud salvadora ante la inminencia de la caída completa, pero en sí misma carece de contenido y de aliento.

Estos tres influyentes motivos —la admiración y el conocimiento, la duda y la certeza, el sentirse perdido y el encontrarse a sí mismo — no agotan lo que nos mueve a filosofar en la actualidad.

En estos tiempos, que representan el corte más radical de la historia, tiempos de una disolución inaudita y de posibilidades sólo oscuramente atisbadas, son sin duda válidos, pero no suficientes, los tres motivos expuestos hasta aquí. Estos motivos resultan subordinados a una condición, la de la *comunicación* entre los hombres.

En la historia ha habido hasta hoy una natural vinculación de hombre a hombre en comunidades dignas de confianza, en instituciones y en un espíritu general. Hasta el solitario tenía, por decirlo así, un sostén en su soledad. La disolución actual es sensible sobre todo en el hecho de que los hombres cada vez se comprenden menos, se encuentran y se alejan corriendo unos de otros, mutuamente indiferentes, en el hecho de que ya no hay lealtad ni comunidad que sea incuestionable y digna de confianza.

En la actualidad se torna resueltamente decisiva una situación general que de hecho había existido siempre. Yo puedo hacerme uno con el prójimo en la verdad y no lo puedo; mi fe, justo cuando estoy seguro de mí, choca con otras fes; en algún punto límite sólo parece quedar la lucha sin esperanza por la unidad, una lucha sin más salida que la sumisión o la aniquilación; la flaqueza y la falta de energía hace a los faltos de fe o bien adherirse ciegamente o bien obstinarse tercamente. Nada de todo esto es accesorio ni inesencial.

Todo ello podría pasar si hubiese para mí en el aislamiento una verdad con la que tener bastante. Ese dolor de la falta de comunicación y esa satisfacción peculiar de la comunicación auténtica no nos afectarían filosóficamente como lo hacen, si yo estuviera seguro de mí mismo en la absoluta soledad de la verdad. Pero yo solamente existo en compañía del prójimo; solo, no soy nada.

Una comunicación que no se limite a ser de intelecto a intelecto, de espíritu a espíritu, sino que llegue a ser de *existencia* a *existencia*, tiene sólo por un simple medio todas las cosas y valores impersonales. Justificaciones y ataques son entonces medios, no para lograr poder, sino para acercarse. La lucha es una lucha amorosa en la que cada cual entrega al otro todas las armas. La certeza de ser propiamente solamente se da en esa comunicación

en que la libertad está con la libertad en franco enfrentamiento en plena solidaridad, todo trato con el prójimo es sólo preliminar, pero en el momento decisivo se exige mutuamente todo, se hacen preguntas radicales. Únicamente en la comunicación se realiza cualquier otra verdad; solamente en ella soy yo mismo, no limitándome a vivir, sino llenando de plenitud la vida. Dios solamente se manifiesta indirectamente y nunca independientemente del amor de hombre a hombre; la certeza imperiosa es particular y relativa, está subordinada al todo; el estoicismo se convierte en una actitud vacía y pétrea.

La fundamental actitud filosófica cuya expresión intelectual he expuesto a ustedes tiene su raíz en el estado de turbación producido por la ausencia de la comunicación, en el afán de una comunicación auténtica y en la posibilidad de una lucha amorosa que vincule en sus profundidades yo con yo.

Y este filosofar tiene al par sus raíces en aquellos tres estados de turbación filosóficos que pueden someterse todos a la condición de lo que signifiquen, sea como auxiliares o sea como enemigos, para la comunicación de hombre a hombre.

El origen de la filosofía está, pues, realmente en la admiración, en la duda, en la experiencia de las situaciones límites, pero, en último término y encerrando en sí todo esto, en la voluntad de la comunicación propiamente tal. Así se muestra desde un principio ya en el hecho de que toda filosofía impulsa a la comunicación, se expresa, quisiera ser oída, en el hecho de que su esencia es la coparticipación misma y ésta es indisoluble del ser verdad.

Únicamente en la comunicación se alcanza el fin de la filosofía, en el que está fundado en último término el señuelo de todos los fines: el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo.


III

LO CIRCUNVALANTE

Hoy quisiera exponerles a ustedes una idea filosófica fundamental que es una de las más difíciles. Es una idea indispensable porque en ella se funda el sentido del pensamiento propiamente filosófico. Es una idea que no puede menos de ser comprensible incluso en la forma más simple, bien que el desarrollarla adecuadamente sea cosa complicada. Voy a tratar de indicarla.

La filosofía empezó con esta pregunta: ¿qué existe? Hay ante todo muchas clases de entes, las cosas del mundo, las formas de lo inanimado y de lo viviente, muchas cosas, sin término, que todas van y vienen. Pero ¿qué es el ser propiamente tal, es decir, el ser que lo contiene todo, que está en la base de todo, del cual brota todo lo que existe?

La respuesta a esta pregunta es sorprendentemente múltiple. Venerable es la de Tales, la más antigua respuesta, la del filósofo más antiguo: todo es agua, sale del agua. En los tiempos siguientes se dijo, en lugar de esto, que todo es en el fondo fuego, o aire, o lo indeterminado, o la materia, o los átomos, o bien, la vida es el primer ser, del cual representa sólo una degradación todo lo que carece de vida, o bien el espíritu, para el cual son las cosas apariencias, sus representaciones, producidas por él, digámoslo así, como un sueño. Vemos así una gran serie de ideas acerca del mundo que se ha bautizado con los nombres de materialismo (todo es materia y un proceso mecánico-natural), espiritualismo (todo es espíritu), hilozoísmo (el universo es una materia viviente y animada) y de otros puntos de vista. En todos los casos se ha dado respuesta a la pregunta qué sea propiamente el ser señalando un ente existente en el mundo y que tendría el peculiar carácter de salir de él todo lo demás.

Pero ¿qué es lo justo? Las razones aducidas en la lucha de las escuelas no han sido capaces de probar en milenios que una de estas posiciones es la verdadera. En pro de cada una se presenta algo de verdadero, a saber, una intuición y una forma de indagación

que enseña a ver algo en el mundo. Pero todas resultan falsas cuando pretenden ser únicas y explicar por su concepción fundamental todo lo que existe.

¿En qué consiste esto? Todas estas maneras de ver tienen, una cosa en común: interpretan el ser como algo que me hace frente como un objeto al cual me dirijo mentándolo. Este protofenómeno de nuestra existencia consciente es tan natural para nosotros, que apenas advertimos lo que tiene de enigmático, porque no preguntamos en absoluto por él. Lo que pensamos, aquello de que hablamos, es siempre algo distinto de nosotros, es aquello a que nosotros, los sujetos, estamos dirigidos como algo que nos hace frente, los objetos. Cuando hacemos de nosotros mismos el objeto de nuestro pensamiento, nos convertimos, por decirlo así, en algo distinto de nosotros, y a la vez seguimos existiendo como un yo pensante que lleva a cabo esta actividad de pensarse a sí mismo, pero que sin embargo no puede pensarse adecuadamente como objeto, porque es siempre de nuevo el supuesto de todo volverse algo objeto. Llamamos a este descubrimiento fundamental, de nuestra existencia pensante, la separación del sujeto y el objeto. En esta separación existimos constantemente cuando estamos despiertos y somos conscientes. Podemos movernos con nuestro pensamiento y volvernos con él como y adonde queremos: lo cierto es que en dicha separación siempre estamos dirigidos a algo objetivo, sea el objeto la realidad de nuestra percepción sensible, sea el pensamiento de objetos ideales, como los números y las figuras, sea una imagen de la fantasía o incluso la figuración de algo imposible. Siempre se trata de objetos que nos hacen frente exterior o interiormente como contenido de nuestra conciencia. No hay —para decirlo con las palabras de Schopenhauer— objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto.

¿Qué puede significar este misterio, presente en todo momento, de la separación del sujeto y el objeto? Evidentemente, que el ser no puede ser en conjunto ni objeto ni sujeto, sino que tiene que ser lo «*Circunvalante*» que se manifiesta en esta separación.

El ser puro y simple no puede ser, evidentemente, un objeto. Todo lo que viene a ser para mí un objeto se acerca a mí saliendo de lo Circunvalante, de lo que salgo yo también como sujeto. El

objeto es un determinado ser para el yo. Lo Circunvalante permanece oscuro para mi conciencia. Sólo se torna claro por medio de los objetos, y tanto más claro cuanto más conscientes y luminosos se tornan los objetos mismos. Lo Circunvalante mismo no se convierte en objeto, pero se manifiesta en la separación del yo y el objeto. Lo Circunvalante mismo no pasa de ser un fondo, partiendo del cual se aclara sin límites en las manifestaciones, pero sin dejar de ser nunca lo Circunvalante.

Ahora bien, en todo pensar hay una segunda separación. Todo objeto determinado está, cuando se lo piensa claramente, en relación con otros objetos. El ser determinado significa ser distinto lo uno de lo otro. Incluso cuando pienso el ser en general, pienso como término opuesto la nada.

Así pues, está todo objeto, todo contenido del pensamiento, inserto en la doble separación. Está primero en relación a mí, el sujeto pensante, y segundo en relación a otros objetos. En cuanto contenido del pensamiento no puede serlo nunca todo, nunca el conjunto del ser, nunca el ser mismo. Todo ser pensado significa ser destacado sobre el fondo de lo Circunvalante. Es algo en cada caso particular lo que hace frente tanto al yo como a los demás objetos.

Lo Circunvalante es, pues, aquello que al ser pensado se limita siempre a anunciarse. Es aquello que no se nos presenta del todo ello mismo, sino en lo cual se nos presenta todo lo demás.

¿Qué significa semejante certidumbre?

La idea es antinatural, medida por la actitud habitual de nuestro intelecto en relación con las cosas. Nuestro intelecto, dirigido a lo práctico del mundo, se solivianta.

La operación fundamental con la que pensando nos remontamos por encima de todo lo pensado quizá no sea difícil, pero es tanto más extraña, porque no significa el conocimiento de un nuevo objeto que resulta comprensible a su vez, sino que quisiera efectuar con ayuda del pensamiento una transformación de nuestra conciencia del ser.

Como la idea no nos presenta ningún nuevo objeto, es una idea vacía en el sentido del saber del mundo que nos es habitual, pero gracias a su forma nos abre las infinitas posibilidades de manifestación de lo existente, a la vez que hace que todo lo

existente se vuelva transparente. Transforma el sentido de la objetividad para nosotros, despertando en nosotros la aptitud de oír en las manifestaciones del ser lo que dicen propiamente.

Intentemos dar aún un paso en la aclaración de lo Circunvalante. Filosofar sobre lo Circunvalante significaría penetrar en el ser mismo. Esto sólo puede tener lugar indirectamente. Pues mientras hablamos, pensamos en objetos. Necesitamos alcanzar por medio del pensamiento objetivo los indicios reveladores de ese algo no objetivo que es lo Circunvalante.

Ejemplo de lo que acabo de decir es lo que acabamos de pensar juntos. La separación del sujeto y el objeto, en la que siempre estamos, y que no podemos ver desde afuera, la convertimos en nuestro objeto al hablar de ella, pero inadecuadamente. Pues separación es una relación entre cosas del mundo que me hacen frente como objetos. Esta relación resulta una imagen para expresar lo que no es en absoluto visible, lo que no es nunca objetivo ello mismo.

De esta separación del sujeto y del objeto nos cercioramos cuando seguimos pensando en imágenes, partiendo de lo que nos está originalmente presente, como de algo que tiene por su parte un múltiple sentido. La separación es originalmente distinta cuando me dirijo como intelecto a objetos, como ser viviente a mi mundo ambiente, como «existencia» a Dios.

Como intelectos estamos frente a cosas comprensibles, de las que tenemos, en la medida en que se da, un conocimiento de validez universal y necesaria, pero que es siempre de objetos determinados.

Como seres vivientes, situados en nuestro mundo ambiente, somos alcanzados en éste por aquello de que tenemos experiencia intuitiva sensible; por aquello que vivimos realmente como lo presente, pero no capta ningún saber general.

Como «existencias» estamos en relación con Dios —la trascendencia— mediante el lenguaje de las cosas, que la trascendencia convierte en cifras o símbolos. La realidad de este ser cifras no la capta ni nuestro intelecto ni nuestra sensibilidad vital. Dios es como objeto una realidad que solamente se nos da en cuanto «existencias» y que se encuentra en una dimensión

completamente distinta de aquélla en que se encuentran los objetos empíricamente reales, que pueden pensarse con necesidad, que afectan nuestros sentidos. Así es como se desmiembra lo Circunvalante en cuanto queremos cerciorarnos de ello, en varios modos del ser circunvalante, y así es como tuvo lugar el desmembramiento al seguir ahora el hilo conductor de los tres modos de la separación del sujeto y el objeto: primero, el intelecto como conciencia en general en que somos todos idénticos; segundo, el ser viviente, en el sentido del cual somos cada uno de nosotros una individualidad singular; tercero, la «existencia», en el sentido de la cual somos propiamente nosotros mismos en nuestra historicidad.

No puedo indicar brevemente cómo se desarrolla esta certidumbre. Baste decir que lo Circunvalante, concebido como el ser mismo, se llama trascendencia (Dios) y el mundo; concebido como lo que somos nosotros mismos, la vida, la conciencia en general, el espíritu y la «existencia».

Una vez que con nuestra operación filosófica fundamental hemos roto las cadenas que nos atan a los objetos tomados por el ser mismo, comprendemos el sentido de la *mística*. Hace milenios que los filósofos de China, la India y Occidente dijeron algo que es igual en todas partes y a través de todos los tiempos, aunque comunicado de muchas maneras. El hombre puede sobremontar la separación del sujeto y el objeto en una plena identificación de estos dos términos, con desaparición de toda objetividad y extinción del yo. En ella se abre el verdadero ser y al despertar queda la conciencia de algo de una significación hondísima e inagotable. Para quien la experimentó es esa identificación el verdadero despertar y el despertar a la conciencia en la separación del sujeto y el objeto más bien el sueño. Así, escribe Plotino, el más grande de los filósofos místicos de Occidente:

«A menudo, cuando despierto del sopor del cuerpo para volver en mí, veo una maravillosa belleza: entonces creo con la mayor firmeza en mi pertenencia a un mundo más alto y mejor, obra enérgicamente en mí la más gloriosa de las vidas y me hago uno con la Divinidad».

De las experiencias místicas no puede caber duda, ni tampoco de que a ningún místico es dado decir lo esencial en el lenguaje con que quisiera comunicarse. El místico se hunde en lo Circunvalante. Lo susceptible de decirse cae en la separación del sujeto y el objeto, y la clarificación en la conciencia, aunque avance hasta lo infinito, jamás alcanza la plenitud de aquel origen. Mas hablar solamente podemos de lo que toma forma de objeto. Lo demás es incomunicable. Ahora bien, estar ello en el fondo de esas ideas filosóficas que llamamos especulativas, es lo que constituye el meollo y significación de las mismas.

Sobre la base de nuestra filosófica certidumbre de lo Circunvalante comprendemos también mejor las grandes doctrinas del ser y las *metafísicas* milenarias del fuego, de la materia, del espíritu, del proceso cósmico, etc. Pues de hecho no se agotan en un saber objetivo, por el cual se tomaron frecuentemente a sí mismos y en el sentido del cual son completamente falsas, sino que son una escritura cifrada del ser, esbozada por los filósofos en vista de la presencia de lo Circunvalante para aclararse el ser y a sí mismos: y luego tomadas falsamente por un determinado objeto considerado como el verdadero ser.

Cuando nos movemos en medio de los fenómenos del mundo, nos damos cuenta de no poseer el ser mismo ni en el objeto, que se estrecha cada vez más; ni en el horizonte de nuestro mundo o totalidad de los fenómenos, cada vez más limitada; sino tan sólo en lo Circunvalante, que está por encima de todos los objetos y horizontes, por encima de la separación del sujeto y el objeto.

Cuando mediante la operación filosófica fundamental nos interiorizamos de lo Circunvalante, sucumben las metafísicas enumeradas en un principio, todos esos presuntos conocimientos del ser, tan pronto como pretenden tener por el ser mismo cualquier ente del mundo, por grande y esencial que sea. Pero ellas son el único lenguaje que nos es posible cuando nos remontamos por encima de todos los entes, sean objetos, pensamientos, horizontes cósmicos, por encima de todas las apariencias, para divisar el ser mismo.

Pues esta meta no la alcanzamos abandonando el mundo, ni siquiera en la incomunicable mística. Sólo en el claro saber objetivo

puede permanecer luminosa nuestra conciencia. Sólo en tal saber puede nuestra conciencia recibir, haciendo la experiencia de sus límites, su contenido por obra y a través de aquello que se hace sensible en el límite mismo. En el pensar que va más allá de este límite seguimos a la vez y siempre más acá del mismo. Aun al hacérsenos transparente el fenómeno seguimos atenidos a él.

Mediante la metafísica oímos a lo Circunvalante de la trascendencia. Comprendemos esta metafísica como una escritura cifrada.

Pero erramos su sentido cuando caemos en el goce estético, que a nada obliga, de estas ideas. Pues el contenido de ellas sólo se nos muestra cuando oímos a la realidad en las cifras. Y sólo oímos lo que sale de la realidad de nuestra «existencia», no del mero intelecto, el cual aquí piensa más bien no ver en ninguna parte sentido alguno.

Pero debemos guardarnos muy mucho de tomar las cifras (el símbolo) de la realidad por una realidad corpórea como las cosas que cogemos, con las que manipulamos y que consumimos. Tomar el objeto en cuanto tal por el verdadero ser es la esencia de todo dogmatismo, y tomar el símbolo en cuanto cuerpo material por real es en particular la esencia de la superstición. Pues ésta es un encadenamiento al objeto, mientras que la fe es un radicar en lo Circunvalante.

Y ahora la última consecuencia, metodológica, de la certidumbre de lo Circunvalante: la conciencia de la fragilidad de nuestro pensamiento filosófico.

Cuando pensamos lo Circunvalante al filosofar sobre él, volvemos a hacer un objeto de lo que por esencia no es ninguno. De aquí que sea constantemente necesaria la precaución de retroceder desde lo dicho en cuanto contenido objetivo, para conseguir por este medio ese interiorizarnos de lo Circunvalante que no es el resultado de una indagación ni un contenido susceptible de decirse, sino una actitud de nuestra conciencia. No es mi saber, sino la conciencia de mí mismo lo que cambia.

Pero ésta es la marcha fundamental de todo verdadero filosofar. Es en el medio del pensamiento objetivamente determinado, y solamente en él, donde da el hombre el salto a lo Circunvalante.

Este salto hace una realidad en la conciencia la raíz que tiene nuestra existencia en el ser mismo, el papel directivo de éste, el temple básico, el sentido mismo de nuestra vida y actividad. Este salto nos libra de las cadenas del pensamiento determinado, no porque renuncie a éste, sino porque lo lleva hasta su extremo. Este salto deja abierto el flanco de la idea filosófica universal a la realización de él mismo en nuestro presente.

La condición de que el ser exista para nosotros es que el ser se vuelva presente mediante una experiencia también para el alma en medio de la separación del sujeto y el objeto. De aquí nuestro afán de claridad. Todo lo presente sólo oscuramente debe apresarse en forma objetiva y con la esencia misma del yo que se llena de ello. Hasta el ser mismo, los cimientos de todo, lo Incondicional, quiere estar a la vista bajo la forma de la objetividad, aun cuando de un modo que, por ser inadecuado, como objetivo que es, se deshace de nuevo, bien que dejando a la zaga de la destrucción la claridad pura de la presencia de lo Circunvalante. La conciencia de la separación del sujeto y el objeto, como hecho fundamental de nuestra existencia pensante, y de lo Circunvalante, que se hace presente en esta existencia, es lo único que nos aporta la libertad del filosofar.

Esta idea nos libera de todo ente. Nos fuerza a convertir todo callejón sin salida en una fortaleza. Es una idea que, por decirlo así, nos hace girar sobre nosotros mismos.

La pérdida del carácter absoluto de las cosas y de la teoría del conocimiento objetivo quiere decir para quien tenía su punto de apoyo en ellas el nihilismo. Para todo lo que cobra mediante el lenguaje y la objetividad su determinada naturaleza y con ésta su finitud, desaparece la pretensión exclusiva de ser la realidad y la verdad.

Nuestro pensamiento filosófico pasa por este nihilismo, que es más bien la liberación que nos encamina hacia el verdadero ser. Mediante la regeneración de nuestro ser en el filosofar brota ante nosotros el sentido y el valor siempre limitados de todas las cosas finitas, se torna cierto lo intransitable de los caminos que pasan por ellas, pero a la vez se conquista el terreno sobre el cual es posible el libre trato con ellas.

El derrumbamiento de las fortalezas, que por lo demás eran engañosas, se vuelve la posibilidad de cernirse en las alturas —lo que parecía abismo se vuelve libre espacio de la libertad—, la nada aparente se convierte en aquello desde lo que nos habla el verdadero ser.

IV

LA IDEA DE DIOS

Nuestra idea Occidental de Dios tiene dos raíces históricas: la Biblia y la filosofía griega.

Cuando Jeremías vio la ruina de todo aquello en favor de lo cual había obrado a través de su larga vida, perdidos su país y su pueblo, infieles a la fe de Jehová y sacrificando a Isis en Egipto a los últimos restos de su pueblo y desesperado a su discípulo Baruch, que exclamaba: «Estoy harto de sollozar y no encuentro descanso». Respondió el profeta: «Ésta es la palabra de Jehová: en verdad que abato lo que edifiqué y que arranco lo que planté, ¿y tú quieres mejor suerte para ti? ¡No la pidas!».

En semejante situación tienen estas palabras este sentido: basta que Dios exista. Si hay «inmortalidad» o no, es cosa que no se pregunta; si Dios «perdona» o no, tal cuestión no tiene importancia. Ya no se trata del hombre, cuya voluntad se ha extinguido, lo mismo que su preocuparse por la propia ventura y eternidad. Pero también se tiene por imposible que el mundo posea en conjunto un sentido perfectible de suyo, que tenga consistencia en forma alguna; pues todo fue creado de la nada por Dios y está en su mano. En medio de la pérdida de todo queda sólo esto: Dios existe. Aun cuando quien vive en el mundo busque lo mejor, incluso siguiendo al Dios de la fe como guía, para fracasar empero, subsiste esta realidad sola y enorme: Dios existe. Cuando el hombre renuncia plena y totalmente a sí mismo y a sus propias metas, puede mostrársele esta realidad como la única realidad. Pero no se le muestra antes, no abstractamente, sino sólo sumiéndose en la existencia del mundo, donde se muestra por primera vez en el límite. Las palabras de Jeremías son ásperas palabras. Ya no están vinculadas a una voluntad de acción histórica en el mundo, la cual existió antes a lo largo de la vida, para hacer posible a la postre, y a través de tan perfecto fracaso, únicamente semejante experiencia. Esas palabras hablan simplemente, sin fantasías, y contienen una insondable verdad, justo porque renuncian a todo contenido de la enunciación, a toda consolidación en el mundo.

De otro modo resuenan, y sin embargo en armonía con ellas, las afirmaciones de la filosofía griega.

Jenófanes declaraba hacia el 500 a. C.: reina sólo un único Dios, ni en su aspecto semejante a los mortales ni en sus ideas. Platón concebía a la Divinidad —la llama el Bien— como el origen de todo conocimiento. Lo cognoscible no sólo se conoce a la luz de la Divinidad, sino que recibe su ser de ella, que se remonta en fuerza y dignidad incluso por encima del ser.

Los filósofos griegos han concebido estas ideas: sólo por convención hay muchos dioses, por naturaleza hay sólo uno; no se ve a Dios con los ojos, Dios no es igual a nadie, Dios no puede conocerse por medio de ninguna imagen.

Se concibe la Divinidad como razón cósmica o como ley cósmica, o bien como destino y providencia, o bien como arquitecto del universo.

Pero en los pensadores griegos se trata de un Dios concebido, no del Dios vivo de Jeremías. Mas ambos sentidos se encuentran. La teología y la filosofía de Occidente han pensado en infinitas variantes, oriundas todas de esta doble raíz, que Dios existe y qué es Dios.

Los filósofos de nuestro tiempo parecen dejar a un lado con gusto la cuestión de si Dios existe. Ni afirman su existencia, ni la niegan. Pero quien filosofa tiene que hablar. Si se duda de la existencia de Dios, tiene el filósofo que dar una respuesta, o bien no abandona la filosofía escéptica, en la que nada se sostiene, nada se afirma ni nada se niega. O bien limitándose al saber objetivamente determinado, esto es, al conocimiento científico, deja de filosofar diciendo: sobre lo que no se puede saber, mejor callar.

La cuestión de Dios se discute sobre la base de proposiciones contradictorias, que vamos a recorrer una tras otra. La tesis teológica es ésta: de Dios sólo podemos saber porque Él se ha revelado desde los profetas hasta Jesús. Sin revelación no tiene Dios realidad para el hombre. No en el pensamiento, sino en la fidelidad a la fe es accesible Dios.

Pero mucho antes y fuera del mundo de la revelación bíblica había certeza de la realidad de Dios. Y dentro del mundo cristiano

occidental han tenido muchos hombres certeza de la existencia de Dios sin la garantía de la revelación.

Contra la tesis teológica se alza una vieja tesis filosófica: de Dios sabemos porque puede probarse su existencia. Las pruebas de la existencia de Dios aducidas desde la antigüedad son en su totalidad un grandioso documento.

Pero si se conciben las pruebas de la existencia de Dios como pruebas científicamente concluyentes en el sentido de la matemática o de las ciencias empíricas, son falsas. Del modo más radical ha refutado Kant su vialidad concluyente.

Entonces siguió lo contrario: la refutación de todas las pruebas de la existencia de Dios significa que no hay Dios.

Esta inferencia es falsa, pues así como no puede probarse la existencia de Dios, tampoco su inexistencia. Las pruebas y sus refutaciones muestran sólo que un Dios probado no sería un Dios, sino una mera cosa del mundo.

Frente a las presuntas pruebas y refutaciones de la existencia de Dios parece ser la verdad ésta. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios no son, en absoluto, originalmente pruebas, sino caminos de cerciorarse intelectualmente. Las pruebas de la existencia de Dios, inventadas durante milenios y repetidas en mil variantes, tienen en realidad un sentido distinto del de pruebas científicas. Son maneras de cerciorarse el pensamiento en el seno de la experiencia de la elevación del hombre hacia Dios. Cabe recorrer caminos del pensamiento por los cuales llegamos a límites donde de un salto se convierte la conciencia de Dios en una presencia natural.

Veamos algunos ejemplos.

La prueba más antigua se llama cosmológica. Se concluye del cosmos (nombre griego del mundo) Dios; de lo siempre causado del proceso cósmico, la causa última; del movimiento, el origen del mismo; de la contingencia de lo individual, la necesidad del todo.

Si este concluir se entiende como un concluir de la existencia de una cosa otra, tal como concluimos del lado de la luna vuelto hacia nosotros su otro lado que no llegamos nunca a ver, semejante concluir no vale nada. Así sólo podemos concluir de unas cosas del mundo otras. El mundo en su totalidad no es un objeto, porque

nosotros estamos siempre dentro de él y nunca lo tenemos como un todo frente a nosotros. Por eso no se puede concluir del mundo en su totalidad algo distinto de él.

La idea encerrada en este concluir cambia, empero, de sentido cuando ya no pasa por una prueba. Bajo el símbolo de un concluir de una cosa otra presenta a la conciencia el misterio que hay en la existencia en general del mundo y de nosotros en él. Si intentamos pensar que también pudiera no haber nada y preguntamos con Schelling: ¿por qué hay algo y no nada?, la certeza de la existencia es de tal suerte, que sin duda no podemos dar respuesta a la pregunta que interroga por su fundamento, pero nos vemos conducidos a lo Circunvalante, que por esencia existe absolutamente, y no puede no ser, y por lo cual es todo lo demás.

Cierto que se ha tenido el mundo por eterno y se ha dado al mundo incluso el carácter de existir por sí mismo o de ser idéntico a Dios. Pero esto no puede pasar, por lo siguiente.

Nada de todo aquello que hay en el mundo de bello, adecuado, ordenado y del orden de una cierta perfección, nada de todo aquello de que en la visión inmediata de la naturaleza tenemos conmovidos una experiencia de inagotable plenitud, puede comprenderse por un ser del mundo radicalmente cognoscible, digamos por una materia. La teleología de lo viviente, la belleza de la naturaleza en todas sus formas, el orden del mundo en general se vuelve cada vez más misterioso a medida que progresa el conocimiento de hechos.

Pero si de esto se concluye la existencia de Dios, del bondadoso Dios creador, se alza al punto en contra todo lo que hay de feo, enredado y desordenado en el mundo. A esto responden sentimientos fundamentales para los cuales el mundo es siniestro, extraño, lamentable, terrible. El concluir la existencia de un demonio parece tan convincente como concluir la de Dios. El misterio de la trascendencia no cesa, sino que se ahonda.

Pero lo decisivo es lo que llamamos la imperfectibilidad del mundo. El mundo no está acabado, sino en transformación constante —nuestro conocimiento del mundo no puede encontrar término—, el mundo no es comprensible por él solo.

Todas estas llamadas pruebas no sólo no prueban la existencia de Dios, sino que tientan a convertir a Dios en una realidad

mundana, fijada, por decirlo así, en los límites del mundo, en un segundo mundo que se encontraría allí. Por lo tanto no hacen más que enturbiar la idea de Dios.

Pero resultan tanto más impresionantes cuanto más conducen, a través de los fenómenos concretos del mundo, ante la nada y ante la imperfectibilidad. Entonces nos hacen sentir la repugnancia necesaria, por decirlo así, para no darnos por satisfechos en el mundo con él como único ser.

Una y otra vez se ve que Dios no es ningún objeto del saber, que su existencia no es concluyentemente demostrable. Dios no es tampoco ningún objeto de la experiencia sensible. Es invisible, no cabe percibirlo, sólo cabe creer en él.

Pero ¿de dónde sale esta fe? No sale originalmente de los límites de la experiencia del mundo, sino de la libertad del hombre. El hombre realmente consciente de su libertad está a una cierto de la existencia de Dios. La libertad y Dios son inseparables. ¿Por qué?

Yo estoy cierto de mí. En medio de mi libertad no existo por mí mismo, sino que soy para mí un presente en ella, pues puedo dejar de ser para mí y no imponer mi ser libre. Cuando soy realmente yo mismo, estoy cierto de que no lo soy por obra de mí mismo. La más alta libertad se sabe, en cuanto libertad respecto del mundo, la más profunda vinculación a la trascendencia.

El ser libre del hombre es lo que llamamos su «existencia». Dios es cierto para mí con la decisión en la cual «existo». Dios es cierto no como contenido del saber, sino como presencia para la «existencia».

Si la certeza de la libertad encierra en sí la certeza del ser de Dios, hay un nexo entre la negación de la libertad y la negación de Dios. Si no siento el milagro de ser yo, no necesito relación ninguna con Dios, sino que me contento con la existencia de la naturaleza, de muchos dioses, los demonios.

Y existe, por otra parte, un nexo entre la afirmación de una libertad sin Dios y la divinización del hombre. Es la seudolibertad de la arbitrariedad que se comprende a sí misma como presunta independencia absoluta del «yo quiero». En ella me abandono a la fuerza propia del «así lo quiero» y al obstinado saber morir. Pero esta ilusión acerca de mí mismo según la cual yo soy yo mismo por

mí solo, hace que la libertad se trueque en la perplejidad de un ser vacío. La barbarie del querer imponerse se invierte en la desesperación en la que se vuelve uno lo que dice Kierkegaard: desesperado de querer ser uno mismo y desesperado de no querer ser uno mismo.

Dios existe para mí en la medida en que en la libertad me vuelvo realmente yo mismo. Dios no existe justamente como contenido del saber, sino tan sólo como revelación para la «existencia».

Pero con la iluminación de nuestra «existencia» como libertad no se prueba tampoco la existencia de Dios, sino que sólo se indica, por decirlo así, el lugar en que es posible la certeza de él.

En ninguna prueba de la existencia de Dios puede el pensamiento alcanzar su meta, si ésta es la certeza imperiosa. Pero el fracaso del pensamiento deja tras de sí algo más que nada. El fracaso apunta a lo que se abre en la inagotable conciencia de Dios que lo circunvala todo aunque constantemente en cuestión.

El hecho de que Dios no sea nada apresable en el mundo significa a la vez que el hombre no debe despojarse de su libertad en favor de las evidencias, autoridades, poderes que se dan en el mundo; que antes bien tiene la responsabilidad de sí mismo a la que no debe sustraerse renunciando a la libertad en el nombre supuesto de la libertad. El hombre debe ser tributario a sí mismo de la forma en que se decida y encuentre el camino. Por eso dice Kant que la inescrutable sabiduría es tan digna de admiración en lo que nos da como en lo que nos rehúsa. Pues si estuviera en su majestad constantemente ante nuestros ojos, o hablase inequívocamente como autoridad imperiosa en el mundo, nos convertiríamos en marionetas de su voluntad. Pero ésta nos quiso libres.

En lugar del saber de Dios, que es inasequible, cerciorémonos filosofando de la conciencia de Dios que nos circunvala.

«Dios existe», en esta proposición es decisiva la realidad a que ella misma apunta. Esta realidad no queda ya captada con pensar la proposición, antes bien el mero pensar esta deja vacío. Pues lo que hay en ella para el intelecto y la experiencia sensible no es nada. Lo que en ella se mienta propiamente, únicamente en el trascender, en el remontarse por encima de la realidad, pasando por esta misma, se torna sensible como la verdadera realidad. Por eso está la cima y

el sentido de nuestra vida allí donde nos volvemos ciertos de la verdadera realidad, es decir, de Dios.

Esta realidad es accesible a la «existencia» en la originalidad de su estar referida a Dios. Por eso rechaza la originalidad de la fe en Dios todo intermediario. Esta fe no es real ya en ningún contenido de la fe determinado y enunciable para todos los hombres, ni en una realidad histórica que transmita a Dios igualmente para todos los hombres. Por el contrario, en cualquier forma histórica tiene lugar la referencia independiente, inmediata, no menesterosa de mediador alguno, del individuo a Dios.

La forma histórica que se ha vuelto enunciable y exponible ya no es la verdad absoluta para todos, aun cuando en su origen sea absolutamente verdadera.

Lo que Dios es realmente tiene que serlo absolutamente y no tan sólo en una de las manifestaciones históricas de su lenguaje, en el lenguaje de los hombres. Si Dios existe, tiene por lo mismo que ser sensible inmediatamente y sin rodeos para el hombre en cuanto individuo.

Si la realidad de Dios y el carácter inmediato de la referencia histórica a Dios excluye el conocimiento universalmente válido de éste, se requiere en lugar del conocimiento una conducta relativa a Dios. Desde siempre se ha concebido a Dios bajo formas del ser cósmico hasta llegar a la forma de la personalidad por analogía con el hombre. Sin embargo, no son todas estas representaciones sino otros tantos velos. No será Dios, sea lo que sea lo que nos pongamos ante los ojos.

Nuestra verdadera conducta relativa a Dios ha encontrado su expresión más profunda en las siguientes frases de la Biblia.

«No te harás imagen ni símbolo alguno». Esto quiso decir un día: la invisibilidad de Dios prohíbe adorarle en imágenes de dioses, ídolos y fetiches. Esta prohibición tan material se hizo más profunda en la idea de que Dios no es sólo invisible, sino inimaginable e inconcebible. No hay símbolo que pueda corresponderle, ni nada que quepa poner en su lugar. Todos los símbolos sin excepción son mitos, en cuanto tales llenos de sentido mientras conservan el insignificante carácter de meros símbolos, pero supersticiones cuando se los toma por la realidad misma de Dios.

Como toda intuición, en cuanto imagen que es, oculta al mismo tiempo que señala, la forma decisiva de la cercanía a Dios está en la ausencia de imágenes. Este justo requerimiento del Antiguo Testamento ni siquiera en este mismo se cumplió por entero. Subsistió la personalidad de Dios como imagen, su cólera y su amor, su justicia y su gracia. El requerimiento es incumplible. Lo suprapersonal, lo puramente real de Dios ha intentado sin duda apresarlo sin imagen en su incomprensibilidad el pensamiento especulativo del ser de Parménides y Platón, el pensamiento indostánico de Atman-Brahman, del Tao chino: pero tampoco ninguno de estos pensamientos puede alcanzar en realidad lo que quiere. Siempre se ingiere la imagen para las facultades mentales e intuitivas del hombre. Pero si en el pensamiento filosófico casi desaparecen la intuición y el objeto, quizá quede a la postre una levísima conciencia presente, que sin embargo puede resultar fuente de vida por su acción.

Entonces, después de despejar toda divinización de la naturaleza, todo lo simplemente demoníaco, todo lo estético y supersticioso, todo lo específicamente numinoso en el medio de la razón, persiste aún el más profundo misterio.

Quizá quepa circunscribir esa ligera conciencia residual del filosofar.

Es el silencio ante el ser. El lenguaje cesa ante aquello que hemos perdido cuando se vuelve objeto.

Este fondo solamente se deja alcanzar rebasando todo lo pensado. Él mismo es irrebasable. Ante él hay que comedirse y apagar todo deseo.

Ahí está el refugio y sin embargo no es ningún lugar. Ahí está el reposo que puede sustentarnos en medio de la inabolible inquietud de nuestro caminar por el mundo.

Ahí no puede menos de disolverse el pensamiento en la luz. Donde ya no hay preguntas, ya no hay respuestas. Al rebasar el preguntar y el responder, que en el filosofar se lleva hasta el último extremo, llegamos a la paz del ser.

Otra frase bíblica dice: «No tendrás otro Dios». Este mandamiento significó en un principio el rechazar a los dioses extraños. Se profundizó en la simple e insondable idea de que sólo

hay un Dios. La vida del hombre que cree en un solo Dios está puesta sobre una base radicalmente nueva, comparada con la vida en que hay muchos dioses. La concentración en lo Uno es lo único que da a la resolución de la «existencia» su fundamento real. La infinita riqueza es al fin y al cabo disipación; lo magnífico carece del carácter de incondicional cuando falta el fundamento de lo Uno. Es un perenne problema del hombre, lo mismo ahora que hace milenios, el de conquistar lo Uno para hacer de ello el fundamento de su vida.

Una tercera proposición de la Biblia dice: «Hágase tu voluntad». Esta actitud fundamental en relación a Dios quiere decir: inclinarse ante lo incomprensible, en la confianza de que está por encima y no por debajo de lo concebible. «Tus pensares no son nuestros pensares, tus caminos no son nuestros caminos».

El confiar en esta actitud fundamental hace posible un universal sentimiento de gratitud, un amor a la vez sin palabras e impersonal.

El hombre se halla ante la Divinidad como ante el Dios escondido y puede aceptar lo más espantoso como decreto de este Dios, sabiendo bien que como quiera que lo exprese de un modo determinado, ya está expresado en forma humana y por lo mismo es falso.

Resumiendo, nuestra conducta relativamente a la Divinidad sólo es posible cumpliendo estos requerimientos: *ni imagen ni símbolos; un Dios; en la entrega, hágase tu voluntad*.

Idear a Dios es iluminación de la fe. Pero la fe consiste en intuir. Se queda a distancia y preguntando. Vivir de ella no quiere decir apoyarse en un saber calculable, sino vivir de tal suerte que osemos afirmar que Dios existe.

Creer en Dios quiere decir vivir de algo que no existe de ningún modo en el mundo, fuera del ambiguo lenguaje de los fenómenos que llamamos cifras o símbolos de la trascendencia.

El Dios de la fe es el Dios lejano, el Dios escondido, el Dios que no puede mostrarse.

Por eso tengo no sólo que reconocer que no sé de Dios, sino incluso que es menester que no sepa si es que creo en él. La fe es una posesión. No hay en ella la seguridad del saber, sino tan sólo la certeza en la práctica de la vida.

El creyente vive por ende en la permanente ambigüedad de lo objetivo, en la constante expectativa del escuchar. Es blando en su entregarse a lo audible y a la vez inexorable. Bajo la veste de la debilidad es fuerte. Es patencia por vía de la decisión de su vida real.

El idear a Dios es a la vez un ejemplo de todo filosofar esencial. No aporta la seguridad del saber, sino que aporta al verdadero ser uno mismo el espacio libre para su decisión. Pone todo el peso en el amor al mundo y en el leer la escritura cifrada de la trascendencia y la vastedad de lo que se abre a la razón.

Por eso es todo lo que se dice filosóficamente tan mísero. Pues requiere que lo complete el propio ser del oyente.

La filosofía no da, solamente puede despertar: puede recordar, confirmar y ayudar a guardar.

Cada cual entiende de ella lo que en realidad ya sabía.

EL REQUERIMIENTO INCONDICIONAL

Acciones incondicionales tienen lugar en el amor, en la lucha, en el acometer altas empresas. Ahora bien, el signo distintivo de lo incondicional es que el obrar se funda en algo frente a lo cual es la vida en conjunto algo condicional y no lo último.

En la realización de lo incondicional se convierte la existencia, por decirlo así, en el material de la idea, del amor, de la lealtad. La existencia resulta incorporada a un sentido eterno, consumida, por decirlo así, y no libremente abandonada a la caprichosidad de la mera vida. Únicamente en el límite, en situaciones excepcionales, puede la sumisión a lo incondicional conducir incluso a la pérdida de la existencia, tomando sobre sí la muerte inevitable, mientras que lo condicional quiere ante todo, y en todo momento, y a todo precio, continuar existiendo, vivir.

Los hombres han expuesto, por ejemplo, su vida en la lucha solidaria por una existencia común en el mundo. La solidaridad se alzaba incondicional ante la vida condicionada para ella.

Esto aconteció originalmente en la comunidad de la confianza, pero después también frecuentemente bajo las órdenes imperiosas de una autoridad en la que se creía, de tal suerte que la fe en esta autoridad era la fuente de lo incondicional. Esta fe libraba de la inseguridad, ahorraba el examen por cuenta propia. Pero en lo incondicional de esta forma estaba oculta una condición secreta, a saber, el éxito de la autoridad. El creyente quería vivir en virtud de su obediencia. Si la autoridad ya no tenía éxito como potencia, y con ello se quebraba la fe en ella, se producía inmediatamente un vacío aniquilador.

Una salvación de este vacío sólo puede venir a serlo entonces el requerimiento, hecho al hombre mismo como individuo, de que conquiste con toda libertad lo que será el verdadero ser y el fundamento de sus resoluciones.

Este camino se recorrió en la historia allí donde determinados individuos arriesgaron su vida por obedecer a un requerimiento incondicional. Esos individuos conservaron la fidelidad allí donde la

infidelidad lo habría aniquilado todo, donde se habría envenenado la vida salvada en la infidelidad, allí donde esta traición al ser eterno habría hecho desdichada la existencia aún restante.

La figura más pura es quizá Sócrates. Viviendo con la claridad de su razón en medio de la universal ignorancia, marchó en línea recta, sin dejarse perturbar por las pasiones de la indignación, del odio, del ergotismo; no hizo concesión alguna, no acudió a la posibilidad de la fuga y murió con el espíritu sereno, confiando en su fe.

Ha habido mártires de la más pura energía moral en la fidelidad de su fe, como Tomás Moro. Discutibles son algunos otros. Morir por algo, para dar testimonio de ello, introduce una finalidad y con ella impureza en el morir. Cuando los mártires eran impulsados por el afán de morir en una supuesta imitación de Cristo, por un afán de muerte que el alma vela no raramente con fenómenos histéricos, surgió la impureza.

Raras son las figuras filosóficas que sin pertenecer esencialmente a una comunidad de fe de este mundo, y levantándose solamente sobre sí mismas ante Dios, realizaron el apotegma de que filosofar es aprender a morir. Séneca, que había esperado durante años la sentencia de muerte, superó sus prudentes esfuerzos por salvarse, de suerte que finalmente ni se negó entregándose a acciones indignas, ni perdió el dominio de sí, cuando Nerón pidió su muerte. Boecio murió inocente, de una muerte a que le condenó un bárbaro, filosofando con la conciencia serena, vuelto hacia el verdadero ser. Bruno superó sus dudas y su entregarse a medias a la alta resolución de una resistencia tan inconmovible como desinteresada, hasta montar a la hoguera.

Séneca, Boecio y Bruno son hombres con sus debilidades, sus deficiencias, tales como lo somos nosotros, pero que se ganaron a sí mismos. Por eso son reales modelos para nosotros. Pues los santos son figuras que sólo pueden hacernos frente en el crepúsculo o en la luz irreal de la intuición mítica, pero que no resisten frente a la mirada realista. Lo incondicional de que fueron capaces los hombres como hombres, esto es lo que realmente nos anima, mientras que lo imaginario sólo hace posible una irreal edificación.

Hemos recordado algunos ejemplos históricos del saber morir. Intentemos poner ahora en claro la esencia del requerimiento incondicional.

A la pregunta ¿qué debo hacer?, obtengo una respuesta mediante la indicación de fines finitos y de los medios de conseguirlos. Es menester conseguir el alimento y para ello se requiere trabajo. Debo arreglármelas con otros hombres en la comunidad y las reglas de la prudencia en la vida me dan instrucciones. En todos estos casos es un fin la condición del uso de los medios pertinentes.

Pero la razón de por qué sean válidos estos fines es el interés no puesto en duda de la existencia, el provecho. Mas la existencia en cuanto tal no es un último fin, porque queda en pie esta otra pregunta: ¿qué clase de existencia? Y todavía la pregunta: ¿para qué?

O bien la razón del requerimiento es la autoridad, a la que debo obedecer, ya por imperio de un ajeno «así lo quiero», ya por el «así está escrito». Pero semejante autoridad no se pone en duda y por lo mismo no resulta bien examinada.

Todos estos requerimientos son condicionales. Pues me hacen dependiente de otra cosa, de fines de la existencia o de una autoridad. Los requerimientos incondicionales tienen, por el contrario, su origen en mí mismo. Los requerimientos condicionales me hacen frente como una necesidad ocasional a la que puedo someterme externamente. Los requerimientos incondicionales nacen de mí, sustentándome íntimamente con aquello que en mí mismo no soy solamente yo mismo. El requerimiento incondicional se me presenta como el requerimiento que hace mi verdadero yo a mi mera existencia. Yo me interiorizo de mí mismo como aquel que soy yo mismo porque debo serlo. Esta interiorización es oscura al comienzo, clara al término de mi actividad incondicional. Una vez llevada a cabo la interiorización de lo incondicional, cesa en la certeza del sentido del ser el preguntar; aunque pronto surge de nuevo en el tiempo el preguntar y en una nueva situación tenga que conquistarse siempre de nuevo la certeza.

Lo incondicional es anterior a todo lo final como aquello que sienta los fines mismos. Lo incondicional no es, por ende, lo que se

quiere, sino aquello desde lo cual se quiere.

Lo incondicional como razón de ser del obrar no es, por ende, cosa del conocimiento, sino contenido de una fe. Hasta donde conozco las razones de ser y las metas de mi obrar, permanezco sumido en lo finito y condicional. Únicamente allí donde vivo de algo ya no susceptible de fundarse objetivamente, vivo de lo incondicional.

Circunscribamos el sentido de lo incondicional mediante algunas proposiciones características.

Primero. Lo incondicional no es una esencia, sino una resolución con la que me identifico yo mismo y que se vuelve clara con la reflexión sobre un fondo de inconcebible profundidad. ¿Qué quiere decir esto?

Lo incondicional significa participación en lo eterno, en el ser. Por eso brota de ello la absoluta confianza y fidelidad. No es cosa de la naturaleza, sino obra de aquella resolución. Ésta sólo existe por obra de una claridad que surge mediante la reflexión. Dicho psicológicamente, lo incondicional no reside en el estado momentáneo de un ser humano. A pesar de la sobrecogedora energía de su instantáneo obrar, esta esencia se paraliza de repente, mostrándose olvidadiza e indigna de confianza. Lo incondicional tampoco reside en el carácter innato, pues éste puede transformarse, en una regeneración. Lo incondicional tampoco reside en lo que se llama míticamente el demonio del hombre, pues éste es infiel. Ninguno de los modos de la pasión, de la voluntad de vivir, de la autoafirmación son, aunque sobrepoderosos, incondicionales en todo momento, sino condicionales y por ende caducos.

Lo incondicional existe, pues, únicamente en la resolución de la «existencia», en la resolución que ha pasado a través de la reflexión. Lo que quiere decir esto: lo incondicional no mana de la esencia, sino de la libertad, pero de una libertad que no puede ser de otra manera, no a causa de las leyes naturales, sino por su fundamento transcendente.

Lo incondicional decide de aquello en que descansa últimamente la vida de un hombre, de si ésta tiene peso o es inane. Lo incondicional está escondido, sólo en el caso límite guía con una

muda decisión por el camino de la vida, no siendo nunca exactamente demostrable, aun cuando en realidad sustenta en todo momento la vida desde la «existencia» y es susceptible de aclararse hasta lo infinito.

Así como los árboles echan profundas raíces cuando se alzan eminentes, así se funda hondamente en lo incondicional quien es un hombre cabal; lo demás es como maleza que se deja arrancar y trasplantar, pisotear y convertir en una masa indestructible. Pero esta comparación es inadecuada, dado que no es mediante un incremento sino mediante un salto a otra dimensión como se hace el fundamento en lo incondicional.

Una segunda proposición que sirve para caracterizar lo incondicional dice así: lo incondicional existe realmente solamente en la fe partiendo de la cual se realiza y para la fe que lo ve.

Lo incondicional no puede demostrarse ni mostrarse como algo existente en el mundo: las pruebas históricas sólo son señales. Aquello de que sabemos es siempre algo condicional. Aquello de que estamos llenos en lo incondicional es como si no existiese, comparado con lo susceptible de demostración. Un incondicional demostrado sólo es en cuanto tal una gran violencia, un fanatismo, una rudeza o una locura. En la cuestión de si hay un incondicional propiamente tal, tiene en el mundo la crítica escéptica una fuerza de convicción universal.

Por ejemplo, es dudoso si hay amor en el sentido de lo incondicional, con raíces en un fondo eterno, y no una mera y humana inclinación y arrebato, hábito y fidelidad contractual. Cabe negar que sea posible una verdadera comunicación por medio de la lucha amorosa. Lo que cabe señalar, justo por ello no es incondicional.

Una tercera proposición dice: lo incondicional no tiene tiempo en el tiempo.

Lo incondicional del hombre no le está dado como su existencia. Brota para él en el tiempo. Llega a él únicamente allí donde tiene lugar en el hombre la superación y se recorre el camino hasta el punto en que se vuelve impertérrita la resolución incondicional. En cambio, una validez definitiva existente desde un principio, la abstracta imperturbabilidad del alma, lo meramente duradero, no

dejan que se haga sensible el hombre digno de fe por lo que tiene de lo incondicional.

Lo incondicional se vuelve temporalmente patente para sí en la experiencia de las situaciones límites y en el peligro de volverse infiel a sí mismo.

Pero lo incondicional mismo no se vuelve temporal de un cabo a otro. Allí donde está, cruza a la vez transversalmente el tiempo. Allí donde se lo conquista, es empero original como eternidad de la esencia en cada momento sucesivo; lo mismo que si renaciese siempre de nuevo. Por eso, allí donde la evolución temporal parece haber conducido a una posesión, es posible aún que todo resulte traicionado en un instante. Allí donde, a la inversa, el pasado del hombre, tomado como mera manera de ser sujeta a condiciones sin término, parece pesar sobre él hasta la aniquilación, puede sin embargo el hombre empezar de raíz, por decirlo así, en cada momento, interiorizándose repentinamente de lo incondicional.

El sentido de lo incondicional ha quedado con estas explicaciones sin duda circunscrito, pero no alcanzado en su núcleo. Éste se hace patente únicamente en la oposición del bien y del mal.

En lo incondicional se lleva a cabo una elección. Una resolución se convirtió en la sustancia del hombre. Éste ha elegido lo que en la decisión entre el bien y el mal entiende que es el bien.

El bien y el mal se distinguen en tres planos.

Primero: por mala pasa la entrega inmediata e ilimitada a las inclinaciones e impulsos sensibles, al placer y la dicha de este mundo, a la vida en cuanto tal, en suma, mala es la vida del hombre que se queda en lo condicional, transcurriendo por ello solamente como la vida de los animales, lograda o malograda, en la inquietud del cambiar y sin decidirse.

En cambio es buena la vida que no rechaza, ciertamente, esa dicha que le cabe, pero la pone bajo la condición de lo moralmente válido. Esto, lo moralmente válido, se comprende como una ley universal del obrar moralmente recto. Esta validez es lo incondicional.

Segundo: frente a la mera debilidad que se entrega a las inclinaciones, pasa por lo propiamente malo tan sólo la perversión consistente, tal como la entendió Kant, en que yo únicamente haga

el bien cuando no me traiga ningún daño o no me cueste demasiado; dicho abstractamente: consistente en que lo incondicional del requerimiento moral es ciertamente querido, pero sólo seguido, en obediencia a la ley del bien, hasta donde es posible bajo la condición de un satisfacer sin trastornos las necesidades sensibles de la dicha; solamente bajo esta condición, no incondicionalmente, quiero ser bueno. Este bien aparente es, por decirlo así, un lujo de circunstancias dichosas, en las que me puedo conceder el ser bueno. En caso de conflicto entre el requerimiento moral y el interés de mi vida estoy dispuesto, según la magnitud de este interés y sin confesármelo, a cometer quizá toda ignominia. Para no morir yo mismo, asesino si me lo mandan. Con el favor de mi situación, que me ahorra el conflicto, me dejo engañar acerca de mi maldad.

En cambio es bueno el emanciparse de esta perversión de la relación de condicionamiento que consiste en someter lo incondicional a las condiciones de la dicha de la vida, volviendo con ello la espalda a lo verdaderamente incondicional. Es el paso desde el constante engañarse a sí mismo en medio de la impureza de los motivos hasta el tomar en serio lo incondicional.

Tercero: por mala pasa únicamente la voluntad del mal, es decir, la voluntad de la destrucción en cuanto tal, e] impulso que lleva a atormentar, a la crueldad, a la aniquilación, la voluntad nihilista de corromper todo cuanto existe y tiene valor.

Bueno es en cambio lo incondicional, que es el amor y juntamente la voluntad de realidad.

Comparemos los tres planos.

En el primer plano es la relación del bien y del mal la relación moral: la dominación de los impulsos inmediatos por la voluntad que sigue las leyes morales; El deber —para decirlo con las palabras de Kant— hace frente a la inclinación.

En el segundo plano es la relación, la relación ética: la veracidad de los motivos. La pureza de lo incondicional hace frente a la impureza que hay en la inversión de la relación de condicionamiento, inversión en la cual se vuelve lo incondicional dependiente de hecho de lo condicional.

En el tercer plano es la relación una relación metafísica: la esencia de los motivos. El amor hace frente al odio. El amor impulsa al ser y el odio al no ser. El amor brota de la referencia a lo trascendente, el odio se hunde en el punto a que se reduce el egoísmo al desligarse de lo trascendente. El amor obra como un silencioso construir en el mundo, el odio como una estruendosa catástrofe que extingue el ser en la vida y aniquila la vida misma.

En cada caso se presenta una alternativa y con ella el requerimiento de tomar una decisión. El hombre solamente puede querer lo uno o lo otro, cuando él mismo se vuelve esencial. Sigue la inclinación o el deber, se mueve en la perversión o en la pureza de sus motivos, vive del odio o del amor. Pero puede esquivar la decisión. En lugar de decidir, vacilamos y rodamos por la vida, unimos lo uno con lo otro y reconocemos en ello una contradicción necesaria. Ya esta falta de decisión es mala. Únicamente despierta el hombre cuando distingue el bien y el mal. El hombre llega a ser él mismo cuando en su acción ha decidido a dónde quiere ir. Todos nosotros necesitamos reconquistarnos constantemente de nuevo, arrancándonos a la falta de decisión. Somos tan poco capaces de hacernos perfectos en el bien, que hasta la fuerza de las inclinaciones que nos arrastran es indispensable en la vida para que esplenda el deber; que no podemos menos de odiar justo cuando amamos realmente, a saber, aquello que amenaza a lo amado; que caemos justamente con la perversión de la impureza cuando tenemos ciertamente por puros nuestros motivos.

La decisión tiene su propio carácter en cada uno de los tres planos. Moralmente cree el hombre fundamentar con el pensamiento su resolución como la justa. Éticamente sale de la perversión y se restablece mediante una regeneración de su buena voluntad. Metafísicamente se vuelve consciente de haberse ofrendado a sí mismo en su saber amar. Elige lo recto, se vuelve veraz en sus móviles, vive del amor. Únicamente en la unidad de esta trinidad tiene lugar la realización de lo incondicional.

El vivir del amor parece incluir todo lo demás. Un verdadero amor hace a la vez cierta la verdad moral de su propia actividad. Por eso decía Agustín: ama y haz lo que quieras. Pero a nosotros los hombres nos es imposible vivir sólo del amor, esta fuerza del tercer

plano; pues caemos constantemente en deslices y confusiones. Por eso no debemos abandonarnos a nuestros amores ciegamente ni en todo momento, sino que necesitamos iluminarlos. Y por eso es para nosotros, seres finitos, sumamente indispensable la disciplina de la coacción con que sometemos a nuestro dominio nuestras pasiones, indispensable la desconfianza hacia nosotros mismos a causa de la impureza de nuestros motivos. Justo cuando nos sentimos seguros incurrimos en el error.

Únicamente lo incondicional del bien llena de contenido los meros deberes, puede acendrar hasta la pureza los motivos morales, logra disolver la voluntad de aniquilación del odio.

Pero en el fondo de aquel amor en que está fundado lo incondicional es una cosa con la voluntad de la verdadera realidad. Lo que amo, quiero que sea. Y lo que verdaderamente es, no puedo divisarlo sin amarlo.

VI

EL HOMBRE

¿Qué es el hombre? Lo estudian, como cuerpo la fisiología, como alma la psicología, como ser social la sociología. Sabemos del hombre como de una naturaleza que conocemos como la naturaleza de otros seres vivos, y como de una historia que conocemos depurando críticamente la tradición, comprendiendo el sentido de la actividad y el pensamiento de los hombres y explicando los sucesos por motivos, situaciones y realidades naturales. Nuestros estudios del hombre han acarreado un múltiple saber, pero no el saber del hombre en su totalidad.

La cuestión es si puede concebirse en una forma exhaustiva el hombre en general por aquello que es posible saber de él. O bien si el hombre es por encima de esto algo, digamos una libertad, que se sustrae, a todo conocimiento objetivo, pero que le está presente como inextirpable posibilidad.

De hecho es el hombre accesible para sí mismo de un doble modo: como objeto de investigación y como «existencia» de una libertad inaccesible a toda investigación. En un caso hablamos del hombre como de un objeto; en el otro caso, de ese algo no objetivo que es el hombre y de que éste se interioriza cuando es propiamente consciente de sí mismo. Lo que es el hombre no podemos agotarlo en un saber de él, sino solamente experimentarlo en el origen de nuestro pensar y obrar. El hombre es radicalmente más que lo que puede saber de sí.

Tenemos consciencia de nuestra libertad cuando reconocemos que se nos dirigen requerimientos. De nosotros depende el satisfacerlos o esquivarlos. No podemos discutir en serio que decidimos algo, decidiendo con ello de nosotros mismos, y que somos responsables.

Quien por caso intenta rechazar esto, tampoco puede hacer consecuentemente requerimientos a los demás hombres. Una vez que un acusado pretendía ante un tribunal probar su inocencia diciendo que así había nacido y no podía ser de otro modo, por lo que no debía hacérsele responsable, respondió el juez, que tenía

buen humor: eso es tan exacto como la idea de su función que tiene el juez que le castiga: tampoco éste puede obrar de otra manera, pues también él es así y tiene que sentenciar necesariamente según las leyes vigentes.

Si estamos ciertos de nuestra libertad, pronto se da un segundo paso en la dirección del aprehendernos a nosotros mismos: el hombre es el ser referido a Dios. ¿Qué quiere decir esto?

No nos hemos creado a nosotros mismos. Cada uno de nosotros puede pensar de sí que fue posible que no existiera. Esto nos es común con los animales. Pero nosotros tenemos además la libertad, mediante la cual nos decidimos y no estamos sometidos automáticamente a una ley natural, pero que tampoco la debemos a nosotros mismos, sino que nos encontramos brindados a nosotros mismos con ella. Cuando no amamos, no podemos saber lo que debemos hacer, no podemos forzar a nuestra libertad. Cuando decidimos libremente y elegimos llenos del sentido de nuestra vida, somos conscientes de no debernos a nosotros mismos. A la altura de la libertad a la que nos parece necesaria nuestra acción, no por la fuerza externa de los procesos que transcurren ineludiblemente según las leyes naturales, sino como la íntima coherencia de un ente que quiere en forma que no puede ser otra, somos conscientes de nosotros mismos como dados a nosotros mismos, con nuestra libertad, por la transcendencia. Cuanto más propiamente libre es el hombre, tanto más cierto es Dios para él. Allí donde soy propiamente libre, allí estoy cierto de que no lo soy por obra de mí mismo.

Los hombres jamás somos bastante para nosotros mismos. Pujamos por ir más allá, y nos hacemos crecientemente nosotros mismos con la hondura de nuestra conciencia de Dios, mediante la cual nos volvemos a la vez transparentes para nosotros mismos en nuestro ser nada.

La referencia del hombre a Dios no es una propiedad dada por la naturaleza. Por no existir sino a una con la libertad, únicamente destella para cada uno de nosotros allí donde cada uno da el salto desde la afirmación meramente vital de sí mismo hasta su verdadero yo mismo, es decir, hasta allí donde, habiéndose vuelto propiamente libre del mundo, resulta por primera vez totalmente

abierto al mundo, allí donde puede existir independientemente del mundo porque vive vinculado a Dios. Dios existe para mí en la medida en que yo «existo» propiamente.

Lo repito una vez aún: el hombre es en cuanto existencia en el mundo un objeto cognoscible. Así, por ejemplo, en la teoría de las razas se le concibe bajo distintas variedades, en el psicoanálisis por su porción inconsciente y los efectos de ella, en el marxismo como ser vivo que produce mediante el trabajo y que mediante la producción obtiene el dominio de la naturaleza y la comunidad, ambas cosas en una forma que se presume perfectible. Pero todas estas ramas del conocimiento conciben algo que hay en el hombre, algo que sucede de hecho, pero nunca al hombre en tu totalidad. En la medida en que semejantes teorías científicas se erigen en conocimiento absoluto del hombre total —y todas ellas lo han hecho — pierden de vista al verdadero hombre y empujan en los creyentes en ellas la conciencia del hombre y finalmente la humanidad misma hasta el límite de la extinción: porque el ser hombre es libertad y referencia a Dios.

Es del más alto interés aceptar los conocimientos relativos al hombre, y es remunerador cuando se hace con crítica científica. Entonces se sabe metódicamente qué, y cómo, y dentro de qué límites se sabe algo, y qué poco es ello cuando se lo mide con la totalidad de lo posible, y qué radicalmente inaccesible a este conocer permanece el verdadero hombre. Entonces se apartan los peligros que brotan de los velos que tiende sobre el hombre un seudosaber de él.

En el saber de los límites del saber nos confiamos tanto más claramente a la dirección que para nuestra libertad encontramos en la libertad misma cuando está referida a Dios.

Tal es la gran cuestión del ser hombre: en dónde encontrar éste una dirección para él. Pues lo cierto es que su vida no transcurre como la de los animales en la sucesión de las generaciones, tan sólo en idénticas repeticiones sometidas a leyes naturales, sino que la libertad del hombre le franquea con la inseguridad de su ser a la vez las oportunidades de llegar a ser aún lo que más propiamente puede ser. Al hombre le es dado manejar con libertad su existencia como si fuese un material. Por eso es el único que tiene historia, es

decir, que vive de la tradición en lugar de vivir simplemente de su herencia biológica. La existencia del hombre no transcurre como los procesos naturales. Pero su libertad clama por una dirección.

No vamos a discutir aquí el reemplazo de esta dirección por el poder de unos hombres sobre otros. Preguntamos por la dirección última a que puede obedecer el hombre. La tesis de la fe filosófica es ésta: el hombre puede vivir bajo la dirección de Dios. Lo que quiere decir esto tenemos que aclararlo.

En lo incondicional creemos rastrear esta divina dirección. Pero ¿cómo es esto posible, si Dios no está ahí en persona, en modo alguno como Dios mismo sin ambigüedad? Si Dios dirige ¿por dónde oye el hombre lo que Dios quiere? ¿Hay un encuentro del hombre con Dios? ¿Cómo se lleva a cabo?

En narraciones autobiográficas se refiere cómo, al tratarse de cuestiones decisivas del camino de la vida, surge tras un largo dudar una súbita certeza. Esta certeza es, tras un incesante oscilar, la libertad del saber obrar. Pero cuanto más decisivamente se sabe el hombre libre en la claridad de esta certeza, tanto más clara le resulta también la trascendencia por obra de la cual él existe.

Kierkegaard llevaba a cabo todos los días su reflexión sobre sí mismo en referencia a la dirección por Dios, de tal suerte que se sabía constantemente en la mano de Dios: a través de lo hecho por él y a través de lo que le sucedía en el mundo oía a Dios; y sin embargo tenía la impresión de que todo lo oído estaba lleno de ambigüedad. Lo que le guiaba no era, pues, una dirección tangible e inequívocamente preceptiva, sino la dirección por la libertad misma, que sabe definirse porque se sabe vinculada a un fundamento trascendente.

La dirección por la trascendencia es distinta de toda dirección por el mundo, pues sólo hay una forma de dirección por Dios. Ésta tiene lugar por el camino de la libertad misma. La voz de Dios suena en lo que se le abre al humano individuo en el volverse cierto de sí mismo cuando él mismo está abierto para todo lo que se acerca a él desde la tradición y el mundo circundante.

El hombre resulta dirigido en el medio ambiente de mi juicio por encima de su propia actividad. Su juicio trata o impulsa, corrige o confirma. La voz de Dios como juicio sobre la actividad del hombre

no tiene más expresión en el tiempo que este juicio mismo del hombre sobre sus sentimientos, motivos y acciones. En el libre y honrado modo de percibirse y juzgarse a sí mismo, en el acusarse y afirmarse a sí mismo encuentra el hombre indirectamente, nunca definitivamente y una y otra vez ambiguamente, el juicio de Dios.

De aquí que el juicio humano incurra por anticipado en error cuando el hombre cree encontrar definitivamente en él la voz misma de Dios o poder fiarse de sí en él. Inexorablemente necesitamos ver sin engaño nuestra autosuficiencia ya en la autosatisfacción por nuestro obrar moral y más aún por nuestra presunta justificación.

En realidad nunca puede el hombre estar del todo y definitivamente satisfecho de sí, en el juicio que haga de sí no puede apoyarse sobre sí solo. Por eso reclama necesariamente el juicio de sus congéneres sobre su actividad. Al hacerlo es bien sensible para el rango jerárquico de los hombres de cuyo juicio es objeto. Poco le importa lo que dicen el término medio y la multitud, y los que han resbalado y las instituciones corrompidas; pero tampoco esto le es indiferente. Ni tampoco es a la postre el juicio decisivo el de los hombres esenciales para él, bien que éste sea el único accesible en el mundo; el decisivo sería el juicio de Dios.

La plena autosuficiencia del individuo en el juicio sobre sí mismo apenas ha sido nunca efectivamente real. Siempre le importa esencialmente el juicio de algún otro. Así, vive la actitud heroica de los primitivos, que marchan rectos y bravos a la muerte, en la mirada que dirigen a otros: lo imperecedero de su gloria es el consuelo de los héroes moribundos de la Edda.

Distinto es el verdadero heroísmo solitario, que ni se apoya en la comunidad, ni tiene a la vista la gloria póstuma. Este auténtico descansar sobre sí mismo está quizá sustentado por la armonía de un ser felizmente organizado consigo mismo, se nutre quizá inconscientemente aún de una sustancia históricamente transmitida como comunidad recordada, pero no encuentra en qué apoyar su conciencia dentro del mundo contemporáneo. Mas cuando este heroísmo no se hunde en la nada, apunta a un hondo vínculo con aquello que existe propiamente y que enunciado sería, en lugar del juicio de los hombres, el juicio de Dios.

Cuando la verdad del juicio directivo se muestra sólo por el camino del autoconvencimiento, lo hace en dos formas: como *requerimiento universalmente válido y como pretensión histórica*.

Los requerimientos morales universalmente válidos son evidentemente convincentes. Desde los Diez Mandamientos son una forma de la presencia de Dios. Estos requerimientos pueden sin duda reconocerse y seguirse sin creer en Dios, en un arduo limitarse a lo que el hombre puede hacer por sí mismo. Pero la seriedad de la obediencia al mandato moral evidente para la libertad suele estar vinculada al escuchar la trascendencia justamente en esta libertad.

Pero del precepto y la prohibición universal no cabe derivar suficientemente la manera de obrar en la situación concreta. Más bien reside en la situación histórica del caso la indicación directiva, hecha por el requerimiento inmediato e inderivable del tener que obrar así. Pero lo que el individuo cree oír aquí como aquello que debe hacer resulta, con toda su certeza, dudoso. En la esencia de este obedecer a la dirección de Dios entra el riesgo del errar y por ello la modestia. Esta excluye la seguridad de la certeza, prohibiendo la generalización de la propia manera de obrar en un requerimiento válido para todos e impidiendo el fanatismo. Ni la más pura claridad del camino visto a la luz de la dirección de Dios debe, por ende, conducir a tal certeza de sí mismo que el propio camino parezca el único verdadero para todos.

Pues posteriormente puede todo parecer diferente. En plena claridad puede entrarse por un camino errado. Hasta en la certeza de la resolución debe haber una fluctuación, en la medida en que tiene lugar en el mundo. Pues la altanería de la verdad absoluta es el peligro verdaderamente aniquilador para la verdad en el mundo. En la certeza del instante es indispensable la humildad de la duda subsistente.

Únicamente para la mirada retrospectiva debe ser posible el pasmo ante una dirección inconcebible. Pero ni siquiera entonces es cierta, no llegando a ser nunca la dirección divina posesión nuestra.

Vista psicológicamente, sólo en altos instantes es perceptible la voz de Dios. Viniendo de ellos y volviendo a ellos, así vivimos.

Cuando el hombre hace la experiencia de la dirección por la trascendencia ¿es real ésta para él? ¿Cuál es su relación con ella?

La referencia de nuestro ser a la trascendencia puede ser, en medio de la mezquindad de lo intuitivo, de una seriedad que lo decide todo. Pero en cuanto hombres en nuestro mundo pugnamos por encontrar puntos de apoyo para nuestra certeza en algo dotado de intuitividad. Lo más alto entre lo dotado de intuitividad en el mundo es la comunicación de una personalidad con otra. Por eso se torna la referencia a la trascendencia —cuando llevamos a cabo lo insólito— intuitivamente presente en el encuentro con el Dios personal. La Divinidad viene hacia nosotros bajo su aspecto de ser personal, a la vez que nosotros nos elevamos a la altura de un ser capaz de hablar con este Dios.

En el mundo quieren dominarnos los poderes que nos derriban por el suelo: el temor del futuro, la angustiosa vinculación a lo que poseemos al presente, la inquietud en vista de las terribles posibilidades. Contra ellas puede el hombre alcanzar quizá en vista de la muerte una confianza que aun en medio de lo más extremo, indescifrable y sin sentido permite sin embargo morir en paz.

La confianza en el fundamento del ser puede expresarse como una desinteresada acción de gracias, como la paz de la creencia en el ser de Dios.

En la vida se apela a nuestra libertad como si hubiésemos de recibir ayuda de ella.

Auxiliares y adversarios ve el politeísmo en dioses y demonios. «Un dios lo hizo», es la voz de la conciencia frente a los sucesos y las propias acciones; semejante voz de la conciencia las realza y santifica, pero también las hace disiparse en la multiplicidad de las posibilidades vitales y espirituales de la existencia.

La ayuda de Dios en el ser propiamente uno mismo que siendo esto se sabe radicalmente dependiente, es, en cambio, la ayuda del Uno. Si existe Dios, no hay demonios.

Esta ayuda de Dios se encierra frecuentemente en un sentido determinado y con ello se la falsea. Así, cuando la oración —como encuentro con el Dios invisible— resbala desde la suprema, quietud de la contemplación que se queda sin palabras, pasando por el apasionado buscar la mano del Dios personal, hasta el invocar a este Dios para conseguir fines de los apetitos de la existencia.

Para el hombre para quien se hizo transparente la vida son todas las posibilidades, incluso las situaciones sin salida y aniquiladoras, enviadas por Dios. Así es toda situación un problema y una tarea para la libertad del hombre que en ella se encuentra, se desarrolla y fracasa. Pero el problema y tarea no es suficientemente determinable como meta de dicha inmanente, sino que únicamente resulta claro por obra de la trascendencia, esta realidad única, y del carácter de incondicional, que en ella se hace patente, del amor que desde su razón ve infinitamente abierto lo que existe y sabe leer en las realidades del mundo las cifras de la trascendencia.

Los sacerdotes suelen hacer el reproche de altanera autosuficiencia al individuo que se refiere por medio de la filosofía a Dios. Los sacerdotes piden obediencia al Dios revelado. Hay que responderles que el individuo que filosofa cree, cuando se ha decidido desde el último fondo, obedecer a Dios, sin saber con una garantía objetiva lo que Dios quiere, antes bien arriesgándose constantemente. Dios obra por medio de las libres resoluciones de los individuos.

Los sacerdotes confunden la obediencia a Dios con la obediencia a las instancias que se dan en el mundo, de la iglesia, de los libros y las leyes que pasan por una revelación directa.

Finalmente, es sin duda posible una verdadera coincidencia entre la obediencia a las instancias objetivas del mundo y a la voluntad de Dios de que se tiene una experiencia original. Pero hay que luchar por conquistar esta coincidencia.

Si se esgrime la voluntad de Dios de que tiene experiencia el individuo contra las instancias objetivas, el resultado es la tentación de la arbitrariedad, de esquivar la prueba de lo universal y lo común.

Si, por el contrario, se esgrime la instancia objetiva contra la voluntad de Dios de que tiene experiencia el individuo, se produce la tentación de esquivar el riesgo de ser obediente a Dios, incluso contra las instancias objetivas, oyendo a su propia voluntad que habla desde la realidad.

Hay cierta perplejidad en el echar mano del apoyo que dan las leyes y las órdenes dignas de confianza de una autoridad. Hay, en cambio, la vibrante energía de la responsabilidad del individuo que oye lo que dice el todo de la realidad.

El rango jerárquico del hombre reside en la hondura desde la cual logra una dirección en semejante oír. Ser hombre es llegar a ser hombre.

VII

EL MUNDO

Llamamos realidad lo que nos está presente en la vida práctica, lo que es una resistencia o resulta un material en el trato con las cosas, con lo viviente y con los hombres. Aprendemos a conocer la realidad en el comercio cotidiano, luego en las artes manuales, en los dispositivos técnicos, luego en el trato educado con las personas, en la organización y administración metódicas.

Lo que hace frente en la vida práctica se aclara en el conocimiento científico, quedando puesto como saber de la realidad a la disposición de una nueva vida práctica.

Pero la ciencia de la realidad va desde luego más allá de los intereses inmediatos de la vida. La ciencia tiene sólo uno de sus orígenes en la vida práctica, que entraña siempre lucha; en esta experiencia del hacerse dueño de las resistencias. El hombre quiere saber lo que hay realmente, independientemente de todo interés práctico. Un origen más profundo de las ciencias es la pura y rendida contemplación, el hundirse en el ver, el escuchar las respuestas del mundo.

El saber es científico por el método, por la unidad sistemática de todo lo sabido en cada caso, es decir, porque avanza más allá de la pluralidad desparramada hasta los principios en que converge coherentemente.

Este saber de la realidad parece tener su término en la imagen del mundo. La realidad entera se presentaría en la vista como un solo mundo, todo él congruente, como un universo, en la imagen del mundo. Aun cuando ésta sea, según se piensa, imperfecta y menesterosa de correcciones en todo tiempo, también es en todo tiempo el resultado del conocimiento y en principio asequible como aquella figura en que resulta accesible el ser como realidad en su totalidad. La imagen del mundo debiera abarcar la totalidad del saber coherente consigo mismo. Las imágenes del mundo figuraron en los comienzos del conocimiento humano, y una imagen del mundo es lo que quiere en todo caso el cognoscente para estar cierto en una de la totalidad de las cosas.

Ahora bien, es digno de nota y rico de consecuencias el que la busca de una imagen del mundo que lo abarque todo, o en que el mundo resulte un todo cerrado, el que este apetito, tan comprensible de suyo, de una visión total del mundo, descanse en un error fundamental, que solamente se ha vuelto transparente por completo en los tiempos modernos.

La ciencia crítica enseña en el curso de su progreso que no sólo toda imagen del mundo ha caído hasta aquí hecha pedazos como falsa, sino que las unidades sistemáticas del conocimiento que son de hecho sendos temas de las ciencias difieren múltiple y esencialmente por sus raíces. Esto tiene lugar tanto más claramente cuanto más fecundo resulta el conocimiento. Mientras que las unidades te vuelven más universales —ante todo en la física—, tanto más decisivos se revelan los saltos que hay que dar entre ellas, entre el mundo físico, el mundo de la vida, el mundo del alma, el mundo del espíritu. Cierto que estos mundos se hallan en conexión. Están ordenados en una serie gradual, de tal suerte que la realidad de los grados posteriores presupone para existir la de los anteriores, mientras que la realidad de los anteriores parece poder tener lugar sin la de los posteriores, como, por ejemplo, no hay vida sin materia, pero sí materia sin vida. Se han hecho intentos vanos para derivar los posteriores de los anteriores; en ningún caso se ha conseguido a la postre sino que saliera a luz con mayor claridad el salto. El todo uno del mundo al que pertenecen todas las unidades que puede investigar el conocimiento, no es él mismo una unidad que pudiera someterse digamos a una teoría universal, o que como una Idea pudiera iluminar por adelantado la investigación. No hay una imagen del mundo, sino sólo una sistematización de las ciencias.

Las imágenes del mundo son siempre mundos particulares del conocimiento que se han erigido falsamente en el ser absoluto del mundo. De distintas ideas fundamentales de la investigación brotan otras tantas perspectivas especiales. Cada imagen del mundo es un corte del mundo; el mundo no se convierte en imagen. La «imagen científica del mundo», a diferencia de la mítica, ha sido ella misma en todo tiempo una nueva imagen mítica del mundo articulada con medios científicos y dotada de un pobre pero mítico contenido.

El mundo no es un objeto; nosotros estamos siempre en el mundo y tenemos objetos en él, pero nunca lo tenemos a él mismo por objeto. Por lejos que alcancen los horizontes de nuestra investigación metódica, principalmente en la imagen astronómica de las nebulosas estelares de las cuales sólo es una entre millones nuestra Vía Láctea con sus millares de millones de soles, y en la imagen matemática de la materia universal, todo lo que vemos en ellas se reduce a aspectos de los fenómenos; no es el fondo de las cosas, no es el mundo en su totalidad.

El mundo no está cerrado. No es explicable por él mismo, sino que en él se explica una cosa por otra hasta el infinito. Nadie sabe a qué límite llegará aún una investigación futura, qué abismos se abrirán aún para ella.

El renunciar a una imagen del mundo es ya un requerimiento de la crítica científica, pero además un supuesto del interiorizarse filosóficamente del ser. El supuesto de la conciencia filosófica del ser es, sin duda, la familiaridad con todas las direcciones de la investigación científica del mundo. Pero el sentido oculto del saber científico del mundo parece llegar mediante el investigar al límite donde al saber más claro se le abre el espacio del no saber. Pues sólo el saber cabal puede tener por efecto el verdadero no saber. Entonces se revela lo que hay propiamente, sólo que en vez de revelarse en una imagen sabida del mundo, lo hace más bien en un plenario no saber, y encima solamente por este camino del conocimiento científico, ni sin él ni antes de él. La pasión del conocimiento esta en llegar a través de su más alta intensificación hasta allí donde fracasa el conocimiento. En el no saber, pero solamente en el no saber adquirido y plenario, reside una fuente insustituible de nuestra conciencia del ser.

Lo que sea la realidad del mundo nos lo aclaramos por otro camino. El conocimiento logrado con métodos científicos puede definirse con la siguiente proposición general: todo conocimiento es *interpretación*. La manera de proceder cuando se comprenden textos es un símbolo de toda aprehensión del ser. Este símbolo no es casual.

Pues ningún ser lo tenemos sino en el significar. Cuando lo enunciamos, lo tenemos en la significación dé lo dicho; y

únicamente lo apresado así en el lenguaje resulta elevado al plano del saber. Pero ya antes de que hablemos está el ser para nosotros en el significar dentro del lenguaje del trato práctico con las cosas; el ser solamente está determinado en cada caso en la medida en que apunta a otro. El ser existe para nosotros en la complexión de su significar. El ser y el saber del ser, los entes y nuestro hablar de ellos son, por ende, una red de múltiple significar. Todo ser es para nosotros un ser interpretado.

El significar encierra en sí la separación de algo que existe respecto a aquello que lo significa, como lo designado respecto del signo. Cuando se concibe el ser como ser interpretado, parece tener que resultar separado del mismo modo: una interpretación interpreta algo; nuestra interpretación hace frente a lo interpretado, al ser mismo. Pero esta separación no se logra. Pues no nos queda nada subsistente y susceptible de ser sabido que se reduzca a ser interpretado no siendo ya ello mismo interpretación. Todo cuanto sabemos se reduce a ser un cono de luz de nuestro interpretar proyectado sobre el ser o el apresar una posibilidad de interpretación. El ser tiene que estar constituido en conjunto de tal forma que haga posible para nosotros todas esas interpretaciones que se pierden de vista.

Pero la interpretación no es arbitraria. Cuando es justa, tiene un carácter objetivo. El ser impone estas interpretaciones. Todos los modos del ser son sin duda para nosotros modos del significar, pero también modos de un significar necesario. La teoría de las categorías, o teoría de las estructuras del ser, bosqueja, por ende, los modos del ser como modos del significar, por ejemplo, como categorías de lo «objetivo» en la identidad, la relación, el fundamento y la consecuencia, o como la libertad, o como la expresión, etc.

Todo ser es para nosotros en su significar como un espejismo que irradia en todos sentidos.

También los modos de la realidad son modos del ser interpretado. Interpretación quiere decir que lo interpretado no es la realidad del ser en sí mismo, sino un modo que brinda el ser. Una realidad absoluta no es apresable, precisamente, por medio de una

interpretación. Es siempre una falsificación de nuestro saber el tomar el contenido de una interpretación por la realidad misma.

El carácter de realidad del mundo podemos enunciarlo radicalmente como *fenomenicidad* de la existencia. Lo que hemos dilucidado hasta aquí, lo flotante de todos los modos de la realidad, el carácter de simples perspectivas relativas que tienen las imágenes del mundo, el carácter de interpretación que tiene el conocimiento, el dársenos el ser en la separación del sujeto y el objeto, estos rasgos fundamentales del saber posible para nosotros, significan que todos los objetos se limitan a ser fenómenos, que ningún ser conocido es el ser en sí y en conjunto. La fenomenicidad de la existencia la puso Kant perfectamente en claro. Aun cuando ella no se imponga, porque no es visible objetivamente, sino sólo trascendiendo, no puede sustraerse a ella una razón capaz en general de trascender. Pero entonces no añade al saber poseído hasta aquí un saber singular y nuevo, sino que provoca una convulsión de la conciencia del ser en conjunto. De aquí la súbita, pero ya imperdible luz que se abre en el pensamiento filosófico acerca del ser del mundo. Si falta esta luz, resultan las proposiciones incomprendidas en el fondo, por inefectuadas.

No sólo se han ido las imágenes absolutas del mundo. El mundo no está cerrado, antes está desgarrado para el conocimiento en perspectiva, porque no es reducible a un principio único. El ser del mundo en su totalidad no es un objeto del conocimiento.

Profundizamos nuestro cerciorarnos del ser del mundo, en vista de nuestro anterior cerciorarnos de Dios y de la «existencia», sentando esta tesis: la realidad tiene en el mundo *un ser evanescente entre Dios* y la «*existencia*».

La vida diaria parece enseñar lo contrario: para nosotros, los hombres, pasa por ser el mundo, o algo del mundo, algo absoluto. Y puede decirse del hombre, que ha hecho de tantas cosas el último núcleo de su esencia, lo de Lutero: aquello en que te apoyas, en que te sostienes, eso es propiamente tu Dios. El hombre no puede hacer otra cosa que tomar algo como absoluto, quiéralo y sépalo o no, hágalo casual y versátilmente o resuelta y continuamente. Para el hombre hay, por decirlo así, el lugar de lo Absoluto. Este lugar es para él inesquivable. Tiene que llenarlo.

La historia de los milenios exhibe sorprendentes fenómenos de hombres que superaron el mundo: los ascetas de la India y algunos monjes de China y de Occidente abandonaron el mundo para interiorizarse de lo Absoluto en una meditación ajena al mundo. Éste había como desaparecido, el ser —visto desde el mundo, la nada— lo era todo.

Los místicos chinos se libraban de los apetitos mundanos que nos hacen presa suya en la pura contemplación, en la que todo ser se volvía para ellos lenguaje, transparente, evanescente apariencia de lo eterno e infinita omnipresencia de su ley. Para ellos se extinguía el tiempo en la eternidad como presencia del lenguaje del mundo.

Investigadores, filósofos, poetas de Occidente, en casos más raros también hombres de acción, pasaron por el mundo como si llegasen constantemente de fuera, con toda su vinculación a él. Procedentes de una patria lejana, se encontraron en el mundo y con las cosas, y dentro de la más íntima cercanía a ellas, superaron su apariencia temporal en favor de su reminiscencia de lo eterno.

Vinculados al mundo, nos inclinamos otros, los que no hemos encontrado ese suelo firme del ser con la inequívoca certeza de la práctica de la vida y del saber, a estimar el mundo como sigue.

Divisar en el mundo una armonía del ser es cosa a la que tienta en las situaciones felices el encanto de la riqueza del mundo. Contra esto se subleva la experiencia de los espantosos males y la desesperación que mira cara a cara a esta realidad. La obstinación lanza al rostro de la armonía del mundo el nihilismo de la frase «todo es absurdo».

Una imparcial veracidad tiene que ver y reconocer la falta de verdad así de la armonía del ser como del desgarramiento nihilista. En ambos hay un juicio total, y todo juicio total sobre el mundo y las cosas descansa sobre un saber insuficiente. Pero frente a la fijación de los juicios totales opuestos se nos propone a los hombres estar prestos a escuchar incesantemente a los hechos, al destino y a nuestras propias obras en el curso temporal de la vida. Tal estar prestos encierra en sí dos experiencias fundamentales.

Primeramente, la experiencia de la transcendencia absoluta de Dios al mundo: el Dios escondido retrocede a una lejanía cada vez

mayor cuando intento apresarlo y concebirlo en general y para siempre; Dios está incalculablemente cerca en la forma absolutamente histórica de su lenguaje dentro de la situación única de cada momento.

En segundo lugar, la experiencia del lenguaje de Dios en el mundo: el ser del mundo no es en sí, sino que en él tiene lugar, aunque en permanente ambigüedad, el lenguaje de Dios, que sólo puede volverse inequívoco históricamente, o sin generalización alguna, en el instante y para la «existencia».

La libertad para el ser ve el mundo en sí tal como es, no como lo último. En él se encuentra lo que es eterno y se manifiesta temporalmente.

Pero del ser eterno no tenemos experiencia fuera de aquello que se vuelve fenómeno real y temporal para nosotros. Lo que existe para nosotros tiene que manifestarse en la temporalidad del ser del mundo; por eso no hay ningún saber directo de Dios ni de la «existencia». Aquí sólo hay la fe.

Los principios de la fe —Dios existe; hay el requerimiento incondicional; el hombre es finito e imperfectible; el hombre puede vivir bajo la dirección de Dios— sólo nos dejan percibir su verdad en tanto en ellos covibra su realización en el mundo como lenguaje de Dios. Si Dios, rodeando por decirlo así el mundo, se acercase directamente a la «existencia», este suceso sería incomunicable. Toda verdad de los principios universales habla bajo una forma tradicional y especial determinada por la vida; la conciencia individual despierta bajo estas formas a esta verdad; los padres lo han dicho. Habla una infinita profundidad histórica originaria en fórmulas como éstas: «por amor de su santo nombre»…, «inmortalidad»…, «amor»…

Cuanto más universales son los principios de la fe, son tanto menos históricos. Tienen sus altas pretensiones puramente en la abstracción. Pero con semejantes abstracciones solas no puede vivir ningún hombre; esas abstracciones se reducen, al rehusarse el contenido concreto, a ser un mínimo en el que encuentran un hilo conductor el recuerdo y la esperanza. Tienen a la vez una fuerza depuradora: libran de las cadenas de la mera corporeidad y de las

estrecheces supersticiosas en la apropiación de las grandes tradiciones, para promover su realización actual.

Dios es el ser en entregarme al cual sin reserva está el modo propio de la «existencia». Aquello a que me entrego en el mundo, hasta el sacrificio de mi vida, se halla en referencia a Dios, sometido a la condición de la voluntad de Dios en que se cree, sometido a una prueba constante. Pues en una entrega ciega sirve el hombre sin pensarlo a la potencia que está sobre él solamente de hecho, no transida de luz; sirve pecaminosamente (a consecuencia de su falta de vista, de preguntar y pensar) quizá al «diablo».

En la entrega a la realidad del mundo —el medio indispensable para entregarse a Dios— brota el ser uno mismo que se afirma simultáneamente en aquello a que se entrega. Pero si toda la existencia se funde en la realidad, en la familia, la nación, la profesión, el Estado, en el mundo, y si fracasa la realidad de este mundo, entonces sólo se vence la desesperación de la nada haciendo, frente a todo determinado ser del mundo, la decisiva autoafirmación que se hace solamente ante Dios y procede de Dios. Únicamente en la entrega a Dios, no al mundo, se entrega este mismo ser uno mismo y se recibe como libertad de afirmarlo en el mundo.

Al ser del mundo, evanescente, pero que se realiza entre Dios y la «existencia», es inherente un mito que concibe —en categorías bíblicas— el mundo como la manifestación de una historia trascendente: desde la creación del mundo, pasando por la caída y a través luego de los pasos de la salvación, hasta el fin del mundo y el restablecimiento de todas las cosas. Para este mito no existe el mundo por sí, sino que se limita a ser un ente pasajero en el curso de un proceso sobremundano. Mientras que el mundo es algo evanescente, lo que hay de real en esta evanescencia es Dios y la «existencia».

Lo eterno se manifiesta en el tiempo mundano. Así sabe también de sí el hombre individual. Esta manifestación tiene el carácter paradójico de que en ella y para ella, se decide lo que en sí es eterno.

VIII

LA FE Y LA ILUSTRACIÓN

Hemos expuesto los principios de la fe filosófica: Dios existe; hay el requerimiento incondicional; el hombre es finito e imperfectible; el hombre puede vivir bajo la dirección de Dios; la realidad del mundo tiene un evanescente ser entre Dios y la «existencia». Estas cinco tesis se refuerzan mutuamente y se provocan alternativamente. Pero cada una de ellas tiene su origen propio en una experiencia fundamental de la «existencia».

Ninguno de estos cinco principios es demostrable como un saber finito de objetos del mundo. Su verdad es sólo «mostrable» llamando la atención, o «iluminable» mediante una serie de ideas, o «recordable» en un llamamiento. No son válidos como una confesión, sino que, a pesar de la fuerza de la fe en ellos, permanecen flotantes en el aire de lo no sabido. No los sigo obedeciendo en una confesión a una autoridad, sino en cuanto que no puedo sustraerme a su verdad con mi esencia misma.

Se experimenta cierta timidez ante la lisa y llana enunciación de las tesis. Se las trata demasiado rápidamente como un saber, con lo cual pierden su sentido. Se las pone demasiado fácilmente como una confesión en lugar de la realidad. Sin duda que quieren ser comunicadas a fin de que los hombres se comprendan en ellas, a fin de que se cercioren en su comunicación, a fin de que despierten cuando lo quiere un ser que viene a su encuentro. Pero con lo inequívoco del enunciado tientan a un seudosaber.

Al enunciar es inherente la discusión. Pues en cuanto pensamos, hay una doble posibilidad: podemos dar con la verdad o fallarla. Por eso está ligado a todos los enunciados positivos el rechazar el error, o tiene lugar al lado de la construcción ordenada de lo pensado su trastorno. La sucesiva exposición de lo positivo tiene, por ende, que estar transida de juicios negativos, de deslindes y repudios. Pero, en tanto se filosofa, es esta lucha de la discusión no lucha por el poder, sino lucha como camino de la iluminación en medio del estar puesto en cuestión, lucha por la claridad de la verdad, en la que todas las

armas del intelecto están tan puestas a disposición del adversario como de la expresión de la propia fe.

A la enunciación directa llego al filosofar, justo allí donde se pregunta. ¿Hay Dios? ¿Hay un requerimiento incondicional en la existencia? ¿Es el hombre imperfectible? ¿Hay una dirección de Dios? ¿Es el ser del mundo fluctuante y evanescente? A responder me encuentro forzado cuando se oponen los enunciados de la incredulidad, que dirían como sigue:

Primero: no hay Dios, pues sólo hay el mundo y las reglas de su curso; el mundo es Dios.

Segundo: no hay nada incondicional, pues los requerimientos que sigo surgieron en cierto momento y son cambiantes. Están condicionados por el hábito, el ejercicio, la tradición, la obediencia; todo está sujeto a condiciones hasta el infinito.

Tercero: hay el hombre perfecto, pues el hombre puede ser un ente tan logrado como el animal; se le puede criar. No hay ninguna imperfección radical, ninguna deleznabilidad del hombre en el fondo. El hombre no es un ser intermedio, sino completo e íntegro. Sin duda es perecedero, como todo lo del mundo, pero pisa sobre sus propios pies, es independiente, se basta en su mundo.

Cuarto: no hay dirección de Dios; esta dirección es una ilusión y autoengaño. El hombre tiene la capacidad de seguirse a sí mismo y puede confiar en sus propias fuerzas.

Quinto: el mundo es todo, su realidad es la única y verdadera realidad. Como no hay ninguna trascendencia, sin duda que en el mundo todo es perecedero, pero el mundo mismo es absoluto, no desaparecerá en toda la eternidad, no es ningún ser fluctuante y transitorio.

Frente a semejantes enunciados de la incredulidad es doble la misión de la filosofía; descubrir de dónde proceden y aclarar el sentido de la verdad de la fe.

La incredulidad pasa por una consecuencia de la ilustración[2]. Pero ¿qué es la ilustración?

Los imperativos de la ilustración se dirigen contra la ceguera del tener por cierto sin hacerse cuestión; contra las acciones que no pueden efectuar lo que intentan —como las acciones mágicas— porque descansan en supuestos que puede demostrarse son falsos;

contra la prohibición del preguntar e indagar sin restricciones; contra los prejuicios tradicionales. La ilustración pide un ilimitado esforzarse por alcanzar la evidencia y una conciencia crítica de la índole y los; límites de toda evidencia.

Es una pretensión del hombre la de que debe resultarle luminoso lo que piensa, quiere y hace. Quiere pensar por sí mismo. Quiere apresar con el intelecto y probar lo más posible lo que es verdad. Pide anudar a experiencias fundamentalmente accesibles a todos. Busca caminos que lleven al origen de la evidencia, en vez de recibirla presentada a la aceptación como un resultado concluso. Quiere ver con evidencia en qué sentido vale una prueba y en qué límites fracasa el intelecto. Quisiera la fundamentación incluso de aquello de lo que al cabo tiene que hacer, como supuesto infundamentable, el fundamento de su vida, de la autoridad a la que sigue, de la veneración que siente, del respeto que tributa a las ideas y actos de los grandes hombres, de la confianza que otorga a alguien, sea por el momento y en determinada situación, sea algo no concebido ni concebible en general. Hasta cuando obedece quiere saber por qué obedece. Todo lo que tiene por verdadero y hace como justo lo coloca sin excepción bajo la condición de poder asentir íntimamente a ello. Y solamente asiente cuando su adhesión encuentra su confirmación en el propio convencimiento. En suma, la ilustración es —para decirlo con las palabras de Kant— la «salida del hombre de la minoría de edad que le es imputable». La ilustración debe considerarse como el camino por el cual el hombre llega a sí mismo.

Pero las pretensiones de la ilustración resultan tan fácilmente mal entendidas, que el sentido de la ilustración es ambiguo. Puede ser una ilustración verdadera y puede ser una ilustración falsa. Y por eso es la lucha contra la ilustración ambigua a su vez. Puede dirigirse —con razón— contra la falsa ilustración, o —sin razón— contra la verdadera. Frecuentemente se mezclan ambas en una.

En la lucha contra la ilustración se ha dicho esto: destruye la tradición en que descansa toda vida; disuelve la fe y conduce al nihilismo; da a cada hombre la libertad de su albedrío, volviéndose con ello fuente de desorden y anarquía; hace al hombre desgraciado, porque le mina el terreno.

Estos reproches alcanzan a una falsa ilustración que ya no comprende ella misma el sentido de la auténtica ilustración. La *falsa* ilustración cree poder fundar todo saber, querer y hacer sobre el mero intento (en lugar de utilizar el intelecto simplemente como el inesquivable camino de la iluminación de lo que tiene que serle dado); hace absolutos los conocimientos intelectuales, siempre particulares (en lugar de aplicarlos simplemente en el dominio que les es propio y en que tienen sentido); tienta al individuo a pretender poder saber por sí solo y obrar sobre la base de su solo saber, como si el individuo lo fuese todo (en lugar de fundarse en el orden viviente del saber que pone en cuestión y fomenta dentro de la comunidad); le falta el sentido de la excepción y de la autoridad, dos cosas en las que tiene que buscar su orientación toda vida humana. En suma, quiere poner al hombre sobre sus propios pies, de tal suerte que pueda alcanzar por medio de la evidencia intelectual toda verdad y todo lo esencial para él. Quiere sólo saber y no creer.

La *verdadera* ilustración, por el contrario, le señala al pensar y preguntar un límite, no adrede, desde fuera y por la fuerza, pero tiene conciencia del límite efectivo. Pues no sólo aclara lo no puesto en cuestión hasta entonces, los prejuicios las cosas presuntamente comprensibles de suyo, sino que se aclara también a sí misma. No confunde los caminos del intelecto con los contenidos del ser hombre. Éstos se le presentan a la ilustración sin duda como iluminables por un intelecto conducido de la razón, pero no como fundables en el intelecto.

Detengámonos en algunos ataques especiales contra la ilustración. Se le hace el reproche de ser la *autosuficiencia* del hombre que quiere deberse a sí mismo lo que sólo le es otorgado por la gracia.

Este reproche desconoce que Dios no habla por medio de las órdenes y revelaciones de otros hombres, sino en el ser él mismo del hombre por medio de su libertad; no desde fuera, sino desde dentro. Cuando se obstaculiza la libertad del hombre creada por Dios y referida a Dios, se obstaculiza justo aquello a través de lo cual se da a conocer indirectamente Dios. Con el combatir la libertad, con esta lucha contra la ilustración, brota de hecho una rebelión contra Dios mismo, en favor de contenidos de fe,

mandamientos y prohibiciones inventados por los hombres, de ordenaciones y modos de obrar instituidos por los hombres, ero que se presumen divinos, aunque en ellos andan, como en todas las cosas humanas, mezcladas inextricablemente la locura y la sabiduría. Cuando se sustraen a toda cuestión, acarrean la renuncia a la misión del hombre. Pues rechazar la ilustración es como una traición al hombre.

Un ingrediente capital de la ilustración es la *ciencia*, y no cualquiera sino la ciencia *sin supuestos*, es decir, la ciencia no restringida en su preguntar e investigar por ninguna, meta ni verdad previamente fijada, fuera de las restricciones morales que manan de las exigencias de la humanidad, por ejemplo, contra el hacer experimentos en seres humanos.

Se ha escuchado esta voz: la ciencia destruye la fe. La ciencia griega pudo insertarse aún en la fe y fue utilizable para iluminar ésta. Pero la ciencia moderna es absolutamente ruinosa. Es el mero fenómeno histórico de una fatal crisis del mundo. Hay que esperar su fin y que acelerarlo con todas las fuerzas. Se desespera de la verdad que brilla en ella para siempre. Se niega la dignidad del hombre, que hoy ya no es posible sin la actitud científica. Se declara la guerra a la ilustración, viendo ésta solamente en la vulgaridad del intelecto, no en la vastedad de la razón. Se declara la guerra al liberalismo, viendo sólo su petrificación en el dejar ir y en la fe superficial en el progreso, no la profunda fuerza del ser liberal. Se declara la guerra a la tolerancia como la indiferencia sin corazón del incrédulo, no viendo la universal aptitud humana para la comunicación. En suma, se rechaza nuestro fondo de dignidad humana, capacidad de conocer y libertad, y se aconseja el suicidio espiritual de la «existencia» filosófica.

En contra de todo esto es para nosotros cierto que ya no hay ni veracidad, ni razón, ni dignidad humana sin auténtica ciencia, cuando ésta es posible, por obra de la tradición y de la situación, para el hombre. Perdida la ciencia, crecen los crepúsculos, la media luz, los sentimientos oscuramente edificantes y las resoluciones fanáticas de una obstinada ceguera. Se erigen límites, se lleva al hombre a nuevas prisiones.

¿Por qué las luchas contra la ilustración?

Responden no raramente a una tendencia a lo absurdo, a la sumisión a otros hombres a quienes se cree portavoces de Dios. Responden a la pasión de la noche, que ya no se subordina a la ley del día, sino que al hacer la experiencia de su falta de base edifica sobre el abismo un seudo orden presuntuosamente salvador. Hay una tendencia de la incredulidad que quiere una fe y se convence de que la tiene. Y la voluntad de poder cree hacer a los hombres tanto más flexibles cuanto más se inclinan en ciega obediencia ante la autoridad, que así se vuelve un instrumento de este poder. Cuando en medio de todo esto se produce un llamamiento a volver a Cristo y al Nuevo Testamento, tal llamamiento sólo tiene razón en referencia a algunos fenómenos eclesiásticos y teológicos de los milenios, pero no tiene razón cuando alude al origen y la verdad de la religión bíblica misma. Este origen y esta verdad están vivos en la auténtica ilustración, siendo iluminados por la filosofía, que quizá toma parte en el hacer posible la conservación de estos contenidos para el hombre dentro del nuevo mundo técnico.

Pero el hecho de que los ataques contra la ilustración parezcan siempre de nuevo llenos de sentido descansa en las falsificaciones de la ilustración, contra las cuales está realmente justificado el ataque. Los falseamientos son posibles a causa de la dificultad de la tarea. Con la ilustración se produce ciertamente el entusiasmo del hombre que se torna libre, y que con su libertad se siente más abierto para la Divinidad, un entusiasmo que repite cada hombre que despierta de nuevo. Pero entonces puede la ilustración convertirse prontamente en una pretensión apenas tolerable. Pues Dios no es oído en manera alguna inequívocamente en la voz de la libertad, sino solamente en el curso de un esfuerzo prolongado a lo largo de la vida y que pasa por momentos en los cuales le es otorgado al: hombre lo que nunca pudo imaginarse. El hombre no siempre es capaz de soportar el peso del no saber crítico, adoptando una actitud de simple disposición a oír en el momento dado. El hombre quisiera saber con toda precisión las últimas cosas.

Después de haber rechazado la fe, se entrega al pensar del intelecto en cuanto tal, del cual espera erróneamente la certeza en todo aquello que es decisivo para la vida. Pero como el pensamiento no puede dar semejante cosa, sólo mediante ilusiones puede

alcanzarse el logro de tal aspiración: a lo preciso, pero finito, una vez esto, otra vez aquello, en una multiplicidad sin fin, se le da él valor absoluto del Todo. La forma de pensar del momento se toma por el conocimiento puro y simple. Se pierde la continuidad del constante examen de sí mismo, del que se prescinde reemplazándolo por una seudocerteza definitiva. El caprichoso opinar según el acaso y la situación pretende ser la verdad, pero en su falsa luminosidad se convierte más bien en una nueva ceguera. Como semejante ilustración afirma poder pensarlo y saberlo todo partiendo de su propia evidencia, entraña realmente la arbitrariedad. Realiza esta imposible aspiración gracias a un pensar a medias e indisciplinadamente.

Contra todos estos falseamientos no sirve de nada el abdicar del pensamiento, sino sólo el realizarlo con todas sus posibilidades, con la conciencia crítica de su límite y con sus logros válidos que resisten dentro del orden del conocimiento. Sólo una educación del pensar llevada a cabo dentro de la autoeducación del hombre total, impide que un pensar arbitrario se vuelva un veneno y la luz de la ilustración una atmósfera letal.

Justo a la más pura ilustración le resulta claro lo imprescindible de la fe. Los cinco principios de la fe filosófica no son demostrables como tesis científicas. No es posible imponer por la fuerza de la razón la fe, menos que nada por medio de las ciencias, pero tampoco por medio de la filosofía.

Es un error de la falsa ilustración el sostener que el intelecto puede conocer por sí solo la verdad y el ser. El intelecto es dependiente de otra cosa. Como conocimiento científico es dependiente de la intuición empírica. Como filosofía es dependiente de los contenidos de la fe.

El intelecto puede, sí, en el pensamiento, poner a la vista, purificar, desplegar, pero tiene que serle dado lo que da a su mentar significación real, a su pensar objeto, a su hacer sentido y a su filosofar el ser por contenido.

De dónde vienen estos supuestos de los que depende el pensar, es en último término incognoscible. Radican en lo Circunvalante de que vivimos. Si cede la fuerza de lo Circunvalante en nosotros, nos

inclinamos a aquellas cinco negaciones propias de nuestra falta de fe.

Bajo un punto de vista extrínseco, vienen del mundo los supuestos de la experiencia intuitiva, de la tradición histórica los supuestos de la fe. En esta forma extrínseca se limitan los supuestos a ser hilos conductores con los cuales hay que empezar por encontrar los verdaderos supuestos. Pues estos supuestos extrínsecos están sometidos a un examen constante, y no por cierto a un examen en que el intelecto sería un juez que sabría de suyo lo que es verdad, sino en que el intelecto es sólo un medio: el intelecto prueba una experiencia con otra; prueba también la fe transmitida con otra fe transmitida y toda tradición con el despertar original de los contenidos que manan del origen del propio ser uno mismo. En las ciencias se producen, a los fines de la experiencia, las imprescindibles intuiciones, a las que no puede sustraerse nadie que recorra los caminos indicados, en la filosofía se hace posible, representándose comprensivamente la tradición, el interiorizarse de la fe.

Pero el repudiar la incredulidad no es posible mediante la superación directa de ésta, sino solamente frente a las pretensiones racionales, pero que puede demostrarse que son falsas, de un presunto saber, y contra las pretensiones de lina fe racionalizada que no son más que falsas apariencias.

En la enunciación de los principios de la fe filosófica empieza el error allí donde se los toma por la comunicación de un contenido. Pues el sentido de cada uno de esos principios no está en un objeto absoluto, sino en ser el signo de una infinitud que va haciéndose concreta. Allí donde esta infinitud está presente en la fe, se ha vuelto lo limitado del ser del mundo una manifestación ambigua de este fondo.

Cuando el que filosofa enuncia esos principios de fe, se trata de algo análogo a una confesión. El filósofo no debe utilizar su no saber para sustraerse a toda respuesta. Filosóficamente permanecerá sin duda cauto, repitiendo: no sé; tampoco sé si creo; pero semejante fe, la expresada en semejantes principios, me parece tener sentido, y quisiera atreverme a creer así y tener la energía de vivir de esta fe. En el filosofar siempre habrá, por ende, una tensión entre lo

visiblemente indeciso del enunciar fluctuante y la realidad de la conducta decidida.

IX

LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD[3]

No hay realidad más esencial para nuestro cerciorarnos de nosotros mismos que la historia. Ésta nos abre el vastísimo horizonte de la humanidad, ríos aporta el contenido de la tradición en el que se funda nuestra vida, nos suministra los patrones para medir lo presente, nos libera de la vinculación inconsciente a la propia época, nos enseña a ver el hombre en sus más altas posibilidades y en sus creaciones imperecederas.

No podemos emplear mejor nuestros ocios que en familiarizarnos con las glorias del pasado y el espectáculo de la fatalidad en que todo sucumbe. Lo que nos pasa al presente lo comprendemos mejor en el espejo de la historia. Lo que transmite la historia nos resulta vivo en vista de nuestra propia época. Nuestra vida avanza en medio de las luces que se cruzan entre el pasado y el presente.

Solamente en la cercanía, en la intuición directa, en la aplicación a lo individual, nos afecta realmente la historia. Filosofando nos perdemos en unas cuantas consideraciones abstractas.

La historia universal puede parecer un caos de acontecimientos casuales. Semeja en conjunto algo así como el remolino de una corriente de agua. Avanza siempre, de una confusión en otra, de una tragedia en otra, con breves destellos luminosos de felicidad, con islas a las que la corriente perdona un momento hasta que las sepulta. En total —para decirlo con una imagen de Max Weber— una ruta empedrada por el demonio con valores destruidos.

Cierto que el conocimiento advierte algún orden en su curso, como relaciones causales aisladas, digamos las repercusiones de las invenciones técnicas en la forma de trabajar, de la forma de trabajar en la estructura social, de las conquistas en las estratificaciones de los pueblos, de la técnica de la guerra en las organizaciones militares y de éstas en la estructura del Estado y así sucesivamente hasta el infinito. Por encima de estas relaciones causales se advierten incluso ciertos aspectos totales, digamos en la sucesión de los estilos en la cultura del espíritu a través de Una

serie de generaciones, como edades de la cultura que brotan unas de otras, como grandes cuerpos culturales cerrados que evolucionan. Spengler y sus secuaces han visto brotar semejantes culturas de la masa de la humanidad que se limita a ir viviendo, semejantes a las plantas que brotan del suelo, florecen y mueren, en número no limitable —Spengler contaba ocho hasta aquí, Toynbee veintiuna— y de tal suerte que poco o nada se afectan mutuamente.

Así vista, no tiene la historia más sentido, más unidad, ni más estructura que los que hay simplemente en las concatenaciones causales inabarcablemente numerosas y en las configuraciones morfológicas, lo mismo que se dan también en los procesos de la naturaleza, sólo que en la historia son mucho menos determinables exactamente.

Pero la filosofía de la historia significa buscar ese sentido, esa unidad, la estructura de la historia universal. Esta estructura sólo puede darse en la humanidad en conjunto.

Esbocemos un esquema de la historia universal.

Hace milenios ya vivían hombres; su existencia está demostrada por el hallazgo de huesos en capas geológicas que pueden datarse en el tiempo. Hace milenios vivían hombres anatómicamente de todo punto semejantes a nosotros; hay restos de instrumentos, incluso de pinturas. Únicamente desde hace cinco o seis mil años tenemos una historia documentada y continua.

La historia presenta cuatro profundos cortes.

Primero. Sólo inferible es el primer gran paso del nacimiento de las lenguas, de la invención de instrumentos, del encender y usar el fuego. Es la edad prometeica, la base de toda historia, a través de la cual se volvió el hombre por primera vez hombre frente a un ser humano sólo biológico que no podemos representarnos. Cuándo fue ello, en qué largos espacios de tiempo se distribuyeron los distintos pasos, no lo sabemos. Esta edad tiene que retroceder hasta muy lejos y sustentar la múltiple del tiempo histórico documentado, que es casi insignificante comparada con ella.

Segundo. Entre el 5000 y 3000 antes de Jesucristo se desarrollaron las altas culturas antiguas de Egipto, Mesopotamia, el Indo, y algo más tarde del Hoangho, en China. Son pequeñas islas

de luz en la vasta masa de la humanidad que ya puebla el planeta entero.

Tercero. Por el 500 antes de Jesucristo —en el tiempo que va del 800 al 200— tuvo lugar la cimentación espiritual de la humanidad, de la cual se nutre esta hasta hoy, y es notable que lo tuvo simultánea e independientemente en China, India, Persia, Palestina y Grecia.

Cuarto. Desde entonces se ha desarrollado un único proceso enteramente nuevo, espiritual y materialmente decisivo, de igual jerarquía que los anteriores bajo el punto de vista de su acción histórico-universal: la edad de la técnica científica, preparada en Europa desde el fin de la Edad Media, constituida espiritualmente en el siglo XVII, en amplio despliegue desde el fin del siglo XVIII, en un desarrollo vertiginosamente rápido tan sólo desde hace algunos decenios.

Echemos una mirada a la tercera sección, por el 500 antes de Jesucristo. Hegel decía: «Toda la historia va a parar a Cristo y procede de él. La aparición del hijo de Dios es el eje de la historia universal». De esta estructura cristiana de la historia universal es nuestra cronología el testimonio diario. Lo malo es que semejante manera de ver la historia universal sólo puede tener valor para los fieles cristianos. Ni siquiera en Occidente ha vinculado a esta fe el cristiano su interpretación empírica de la historia. La historia sagrada se separó de la profana para el cristiano por la diversidad de sentido.

Un eje de la historia universal, en el caso de que lo haya, sólo podría encontrarse para la historia profana, y aquí empíricamente, como un hecho, que en cuanto tal puede ser válido para todos los hombres, también para los cristianos. Tendría que ser convincente para Occidente y Asia y todos los hombres sin el patrón de medida del contenido de una fe determinada. Brotarla para todos los pueblos un marco común de autocomprensión histórica. Este eje de la historia universal parece estar en el proceso espiritual que tuvo lugar entre el 800 y 200 antes de Jesucristo. Entonces surgió el hombre con el que vivimos hasta hoy. Llamemos concisamente aquel tiempo el «tiempo axial».

En aquel tiempo se aglomeran las cosas extraordinarias. En China vivieron Confucio y Laotsé, surgieron todas las direcciones de la filosofía china, pensaron Mo-ti, Chuang-tsé, Liedsi y otros innumerables; en la India surgieron los Upanichadas, vivió Buda, se desarrollaron todas las posibilidades filosóficas hasta el escepticismo y el materialismo, hasta la sofística y el nihilismo, como en China; en Irán enseñó Zaratustra la exigente imagen del mundo de la lucha entre el Bien y el Mal; en Palestina aparecieron los profetas, desde Elías, pasando por Isaías y Jeremías, hasta el segundo Isaías; Grecia vio a Hormero, a los filósofos Parménides, Heráclito, Platón, a los trágicos, a Tucídides y Arquímedes. Todo lo simplemente indicado con tales nombres se desarrolló en aquellos pocos siglos, con aproximada simultaneidad, en China, India y Occidente, sin que estos pueblos supieran unos de otros.

Lo nuevo de aquella edad es en general que el hombre le vuelve consciente del ser en su totalidad, de sí mismo y de sus límites. Hace la experiencia de lo temible del mundo y de la propia impotencia. Plantea cuestiones radicales, se afana, ante el abismo, por emanciparse y salvarse. Percatándose conscientemente de sus límites, se fija las más altas metas. Hace la experiencia de lo incondicional en la profundidad del ser uno mismo y en la claridad de la trascendencia.

Se ensayaron las posibilidades contradictorias. La discusión, la formación de partidos, la división del espíritu, en términos opuestos mutualmente referidos sin embargo, hizo surgir la inquietud y el movimiento hasta el límite del caos espiritual.

En aquella edad se produjeron las categorías fundamentales en las que pensamos hasta hoy, y se crearon las religiones universales de las que viven los hombres hasta hoy.

Con aquel proceso se pusieron en cuestión las intuiciones, costumbres y estados que habían valido inconscientemente hasta entonces. Todo cayó en un remolino.

La edad mítica llegó a su fin con su quietud y lo que tenía de comprensible de suyo. Empezó la lucha con el mito desde la racionalidad y la experiencia real, la lucha por la trascendencia del Dios uno contra los demonios, la lucha contra los dioses falsos desde la indignación moral. Los mitos se transformaron, se

entendieron con nueva hondura, en el momento en que quedó destruido el mito en conjunto.

El hombre ya no está cerrado en sí. Está inseguro de sí mismo, pero con ello abierto para nuevas posibilidades sin límite.

Por primera vez hubo filósofos. Los hombres osaron pisar como individuos sobre sus propios pies. Pensadores solitarios y peregrinantes de China, ascetas de la India, filósofos de Grecia, profetas de Israel, son una sola cosa, por muy distintos que sean unos de otros en sus creencias, contenidos y actitud íntima. El hombre logró hacer frente íntimamente al mundo entero. Descubrió en sí el origen desde el cual elevarse sobre sí mismo y sobre el mundo.

Entonces se cobra conciencia de la historia. Empieza algo extraordinario, pero se siente y se sabe que antecedió un infinito pasado. Ya al comienzo de este despertar del espíritu propiamente humano está el hombre sustentado por el recuerdo, tiene conciencia de ser tardío, incluso de ser decadente.

Se tomará en la mano el curso de los acontecimientos para someterlo a un plan, se restablecerán o se producirán por primera vez las situaciones justas. Se reflexiona sobre la mejor forma de convivencia, administración y gobierno de los hombres. Ideas reformistas dominan el trato humano.

También los hechos sociológicos muestran analogías en los tres dominios. Hubo una multitud de pequeños Estados y ciudades, una lucha de todos contra todos, a pesar de la cual fue posible por primera vez un asombroso florecimiento. Pero la edad en que esto se desplegó durante unos siglos no fue un desarrollo simplemente ascendente. Hubo destrucciones y creaciones a la vez. Una plenitud no se alcanzó en manera alguna. Las sumas posibilidades que se habían realizado en algunos no llegaron a ser bien común. Lo que empezó por ser libertad de movimiento acabó en anarquía. Cuando la edad perdió su fuerza creadora, sobrevino en los tres dominios de la cultura la fijación de dogmas y la nivelación. Del desorden, que se había hecho insoportable, brotó el afán de un nuevo vínculo, obtenido en el restablecimiento de situaciones duraderas.

La conclusión es ante todo política. Surgen grandes imperios, que lo dominan todo, casi simultáneamente en China (Tsin-Chi-

Huangti), en la India (dinastía Maur-ya), en Occidente (los reinos helenísticos y el *imperium romanum*). En todas partes se obtuvo en medio del derrumbamiento un orden planeado técnica y organizativamente.

Al tiempo axial se remonta la vida espiritual de la humanidad hasta hoy. En China, en la India y en Occidente hay los conscientes retornos, los renacimientos. Sin duda han surgido nuevas grandes creaciones del espíritu, pero provocadas por el saber de los contenidos conquistados en el tiempo axial.

Así es como marcha el gran curso de la historia desde la primera humanización, pasando por las altas culturas antiguas, hasta el tiempo axial y sus consecuencias, que han sido creadoras hasta cerca de nuestro propio tiempo.

Desde entonces, parece, ha empezado un segundo curso. Nuestra edad técnico-científica es como un segundo comienzo, comparable tan sólo a las primeras invenciones de instrumentos y del fuego.

Si hubiésemos de arriesgar una conjetura fundada en la analogía, sería ésta: vamos a pasar por formas de vida análogas a las organizaciones y planificaciones de las altas culturas antiguas, como el Egipto del que emigraron los antiguos judíos y al que temían como a una ergástula cuando ponían nuevos cimientos a la vida. Quizá la humanidad marche a través de estas organizaciones gigantescas hacia un nuevo tiempo axial, aún lejano e invisible e inimaginable, de verdadera humanización.

Pero ahora vivimos en una edad de las más terribles catástrofes. Es como si todo lo transmitido debiera fundirse, a la vez que aún no es convincentemente visible la base de un nuevo edificio.

Novedad es que la historia se torne por primera vez en nuestro tiempo historia universal. Comparada con la actual unidad de comunicaciones en el globo terrestre, es toda la historia anterior un agregado de historias locales.

Lo que llamamos historia, en el sentido vigente hasta aquí ha llegado a su término. Fue un momento intermedio de 5000 años entre el proceso de población del globo terrestre, que se extendió a lo largo de los milenios prehistóricos, y el actual comienzo de la verdadera historia universal. Medidos dichos milenios con los

tiempos de la precedente humanidad y de las posibilidades futuras, han sido un insignificante espacio de tiempo. Tal historia ha significado, por decirlo así, el encontrarse, el reunirse de los hombres para que entre en acción la historia universal; ha sido la adquisición espiritual y técnica del equipo necesario para resistir el viaje. Justo ahora es cuando empezamos. En semejantes horizontes tenemos que buscar la orientación cuando todo lo vemos negro en las realidades de nuestro tiempo y daríamos por perdida la historia humana entera. Debemos creer en las venideras posibilidades del hombre. A primera vista es hoy todo turbio, a larga vista no. Para cerciorarnos de ello tenemos menester de los patrones de medida de la historia universal en conjunto.

Podemos creer tanto más decididamente en el futuro cuanto que al presente nos hacemos reales, buscamos la verdad y divisamos los patrones de medida del hombre.

Si preguntamos por el *sentido de la historia*, fácil es para quien cree en una meta de la misma, no sólo concebir esta meta, sino realizarla según plan.

Pero experimentamos nuestra impotencia cuando queremos organizamos en conjunto según plan. Los altaneros planes de los poderosos, inspirados en un presunto saber total de la historia, fracasan en medio de catástrofes. Los planes de los individuos, dentro de su estrecho círculo, se malogran o resultan factores de muy otros órdenes, con sentido, pero sin plan. La marcha de la historia parece ya un torbellino del que nadie puede defenderse, ya una marcha con un sentido que es interpretable sólo prolongándolo hasta lo infinito, que se da a conocer en nuevos sucesos contrarios a las expectativas, que siempre sigue siendo ambiguo, en suma, un sentido que nunca conocemos cuando nos confiamos a él.

Si ponemos el sentido en un estado final de dicha asequible sobre la tierra, no lo encontramos en ninguna imagen concebible por nosotros, ni en ningún indicio de la historia transcurrida hasta aquí. Más bien habla en contra de semejante sentido la historia de la humanidad con su marcha caótica, este camino de moderados logros y destrucciones totales. La cuestión del sentido de la historia no es soluble por medio de una respuesta que lo enuncie como una meta.

Toda meta es particular, provisional, superable. Construir la historia entera como la historia de una decisión única, nunca se logra sino al precio de descuidar algo esencial.

¿Qué pretende Dios con los hombres? Quizá es posible hacerse una idea de un sentido amplio e indeterminado: la historia es el lugar de la revelación, de lo que el hombre es, puede ser, y de lo que sale de él, y aquello de que es capaz. Hasta la mayor de las amenazas es un problema planteado al hombre. En la realidad del más alto ser del hombre no rige sólo la norma de la seguridad.

Pero entonces significa la historia mucho más: es un lugar de revelación del ser de la Divinidad. Este ser se revela en el hombre que convive con otro hombre. Pues Dios no se manifiesta en la historia de un modo único y exclusivo.

Todo hombre está, en cuanto a la posibilidad, inmediato a Dios. En la multiformidad de lo histórico entra el derecho peculiar de lo absolutamente insustituible e inderivable.

Ante tan indeterminada idea cabe decir esto. Nada hay que esperar, si me figuro por adelantado la dicha tangible como una perfección sobre la tierra, como un paraíso de relaciones humanas; hay que esperarlo todo, si se trata de las profundidades del hombre que se abren con la fe en la Divinidad. No hay que esperar nada, si solamente lo espero de fuera; hay que esperarlo todo, si me confío al origen de la trascendencia.

No la meta final de la historia, pero sí una meta que sería la condición para alcanzar las más altas posibilidades del hombre, puede definirse formalmente: *la unidad de la humanidad*.

La unidad no es asequible simplemente por medio del contenido racional y universal de la ciencia, pues esta aporta sólo la unidad del intelecto, no la del hombre entero. La unidad tampoco reside en una religión universal que pudiera fundarse con una votación unánime en un congreso religioso. Tampoco tiene realidad en las convenciones de un lenguaje ilustrado del sano entendimiento humano. La unidad sólo puede sacarse de las honduras de la historicidad, no como un contenido susceptible de ser sabido en común, sino solamente en la ilimitada comunicación de lo históricamente diverso en la inacabable conversación que se produce a la altura de una pura lucha amorosa.

De esta compañía digna del hombre es el supuesto un espacio donde no reine la violencia. Lograr este espacio es una concebible unidad de la humanidad en el orden de las bases de la existencia y para muchos ya una meta de sus esfuerzos. Esta meta de unidad que sólo concierne a los fundamentos de la existencia, sin aferrarse a un contenido de fe común como universalmente válido, no parece completamente utópica para un tenaz pugnar espiritual, en pleno ambiente de las relaciones fácticas de poder, con la ayuda de situaciones que se impongan.

Condición de esta unidad es una forma de vida política en que puedan unirse todos porque dé a todos en la más alta medida las mismas oportunidades de libertad. Esta forma, sólo en Occidente realizada en parte y pensada a fondo, es el Estado de derecho, la legitimidad definida por elecciones y leyes, la posibilidad de alterar estas últimas sólo por un camino legal. Aquí pugnan los espíritus por el conocimiento de la causa justa, por la opinión pública, por la atracción de los más posibles a la más luminosa evidencia y una orientación plena mediante informaciones completas.

El fin de las guerras se alcanzaría en un orden jurídico mundial en que ningún Estado poseería ya la soberanía absoluta, que sólo correspondería a la humanidad jurídicamente organizada y en funciones.

Pero si la humanidad quiere la comunicación y la renuncia de la violencia, en favor de un orden jurídico que aun cuando siga siendo siempre injusto, vaya volviéndose cada vez más justo, no nos ayuda ningún optimismo a ver el futuro salvado sin ambigüedades por la fuerza de convicción de semejante idea. Más bien tenemos toda ocasión de pensar lo contrario.

Vemos a cada uno atenido a sí mismo, el egoísmo, la resistencia contra la propia iluminación, la sofística, que se sirve de la filosofía para disfrazarse; vemos el rechazar al extraño en vez de la comunicación, el gusto por el poder y la violencia, el desgarramiento de las masas por los azares de guerras emprendidas en la ciega esperanza de una ganancia y por el bárbaro espíritu de aventura dispuesto a morir que todo lo sacrifica; y en cambio vemos la escasa disposición de las masas para renunciar, para ahorrar, para tener paciencia, y para construir sobriamente situaciones sólidas, y vemos

a las pasiones que siguen su camino casi sin trabas a través de los bastidores del espíritu.

Vemos, además y prescindiendo por completo de los rasgos del carácter del hombre, la injusticia inextirpable en todas las instituciones, vemos surgir situaciones insolubles con justicia, digamos a consecuencia del aumento de población y de su distribución, o a consecuencia de la posesión exclusiva de algo que todos apetecen y que no es divisible.

De aquí que parezca casi inevitable el límite en que en alguna forma irrumpa de nuevo la violencia, y vuelve la pregunta de si quien rige el mundo es Dios o el diablo. Y es una creencia no susceptible de fundamentación la de que al fin y al cabo el diablo está al servicio de Dios.

Cuando, pobres individuos, vemos disolverse nuestra vida en meros momentos, arrebatada en la incoherencia de azares y sucesos sobrecogedores, a la vista de la historia que parece haber llegado a su fin dejando tras de sí solamente el caos, tratamos de elevarnos sobre nosotros mismos superando a la vez la historia entera.

Cierto, tenemos que permanecer conscientes de nuestra época y de nuestra situación. Una filosofía moderna no puede brotar sin que se ilumine este estar entregado al tiempo en un determinado lugar; pero si estamos sujetos a las condiciones de la época, no por ello filosofamos partiendo de estas condiciones, sino partiendo, como en todo momento, de lo Circunvalante. No podemos hacer recaer lo que podemos ser sobre nuestra época, sometiéndonos a ella, antes debemos intentar penetrar, a través de un iluminar la época, hasta allí donde podemos vivir del fondo profundo.

Tampoco debemos hacer de la historia la divinidad. No necesitamos asentir a la sentencia atea de que la historia universal es el juicio universal. La historia no es una última instancia. Fracasar no es un argumento en contra de la verdad pues se halla fundada en la trascendencia. Cruzando transversalmente la historia y apropiándonosla así, echamos el ancla en la eternidad.

LA INDEPENDENCIA DEL HOMBRE QUE FILOSOFA

La independencia del hombre la rechaza todo totalitarismo, ya pretenda ser, como fe religiosa, la única verdad para todos, ya no deje, como Estado y por fundir todo lo humano en la estructura del aparato del poder, nada de propio al individuo, cuando hasta lo que se haga en el tiempo libre ha de responder a la línea. La independencia parece tácitamente perdida en la sumersión de toda existencia por lo típico, los hábitos, las cosas comprensibles de suyo por las que no se pregunta.

Pero filosofar quiere decir luchar por la propia independencia en todas las circunstancias. ¿Qué es la independencia interior?

Está vivo desde fines de la antigüedad un cuadro del filósofo como el hombre independiente. Este cuadro presenta varios rasgos fundamentales. El filósofo es independiente, primero, porque no tiene necesidades; porque es libre frente al mundo de los bienes y frente al dominio de los impulsos, viviendo ascéticamente; segundo porque no siente temor, pues ha comprendido la falsedad de las pinturas con que espantan las religiones; tercero, porque no toma participación en la vida del Estado ni en la política, viviendo pacífico en la oscuridad, y sin vínculos, como ciudadano del mundo. En todo caso cree este filósofo haber alcanzado un punto absolutamente independiente, una posición situada fuera de todas las cosas, y con ello la invulnerabilidad y la imperturbabilidad.

Este filósofo se volvió objeto de admiración, pero también objeto de desconfianza. Su realidad testimonia realmente en múltiples formas una insólita independencia lograda con la pobreza, la soltería, la falta de profesión, la vida apolítica; atestigua una dicha que no depende de nada de lo que viene de fuera, cumpliéndose en la conciencia de ser un peregrino e indiferente a los golpes del destino. Pero algunas de estas figuras también atestiguan un poderoso sentimiento de sí mismo, un afán de hacer efecto y con ello el orgullo y la vanidad, cierta frialdad en lo humano y una odiosa hostilidad contra otros filósofos. De todos ellos es propia una actitud dogmática en cuanto a la doctrina. La independencia dista tanto de

ser pura, que se presenta como una dependencia no vista y a veces ridícula.

Con todo, hay históricamente aquí una fuente de posible independencia al lado de la religión bíblica. El trato con estos filósofos anima a la propia voluntad de independencia, quizá justamente porque se ve que el hombre no puede mantenerse en un punto aislado de desvinculación absoluta. Esta libertad presuntamente absoluta pronto se transmuta en otra dependencia: en lo externo, respecto del mundo, cuya admiración se solicita; en lo interno, respecto de las pasiones no puestas en claro. Por el camino de los filósofos de fines de la antigüedad no se va lejos. A pesar de sus apariencias, en parte grandiosas, han engendrado en la lucha por la libertad figuras rígidas y máscaras sin fondo.

Como vemos, la independencia se convierte en su contrario cuando se tiene por absoluta. En qué sentido podemos pugnar por la independencia, no es nada fácil de responder.

La independencia es casi invenciblemente ambigua. Veamos ejemplos.

La filosofía, principalmente como metafísica, esboza sus juegos de pensamiento, por decirlo así, sus figuras de éste a quienes el sujeto que las piensa resulta superior por ser posibilidad infinita. Pero entonces se plantea esta cuestión ¿es el hombre señor de sus pensamientos porque carece de Dios y puede llevar a cabo su juego creador sin referencia a un fundamento, por sus propias fuerzas, según reglas del juego establecidas en cada caso por él mismo, embelesado ante la forma de éste, o al revés, porque, referido a Dios, resulta superior a su lenguaje, en el que tiene que envolver, como en vestimentas y figuras, lo que, por ser el ser absoluto, siempre se manifiesta en ellas inadecuadamente, y por eso ha menester de cambiar infinitas veces? Aquí está la independencia del que filosofa en que no deje caer sus ideas como dogmas, sometiéndose por lo mismo a ellas, sino en llegar a ser señor de sus pensamientos. Pero ser señor de sus pensamientos es algo que resulta ambiguo —desvinculación en la arbitrariedad o vinculación en la trascendencia.

Otro ejemplo. Para conseguir nuestra independencia buscamos el punto de Arquímedes fuera del mundo. Es un verdadero buscar,

pero la cuestión es ésta: ¿es el punto de Arquímedes un estar fuera que hace del hombre totalmente independiente una especie de Dios, o es el hombre el punto exterior allí donde se encuentra propiamente con Dios y hace la experiencia de su única y perfecta independencia, que es lo único que le hace a su vez independiente en el mundo?

A causa de esta ambigüedad puede tan fácilmente la independencia, en lugar de resultar el camino que conduce al verdadero ser uno mismo con plenitud histórica, presentarse más bien como un poder ser siempre de otra manera que no obliga a nada. Entonces se pierde el ser uno mismo en los simples papeles que se representa según los casos. Esta independencia aparente tiene, como todo lo engañoso, infinidad de formas, por ejemplo, la siguiente.

Es posible un mirar todas las cosas en actitud estética, lo mismo si estas cosas son hombres que animales o piedras, y quizá con cierta fuerza de visión, como si se repitiese una percepción mítica; pero es el mirar las cosas de un «muerto con los ojos abiertos», por decirlo así, pues sin tomar una decisión en aquello en que se funda la vida, se está presto a arriesgarse incluso en cada peligro de la vida, pero no a anclar en lo incondicional. Permaneciendo insensible a las contradicciones y a los absurdos, en un ilimitado afán de percibir, se lleva una vida que intenta, en medio de las violencias de la época, salir avante alcanzada lo menos posible por la violencia, en la independencia de la propia voluntad y experiencia, vida que en medio de todo lo que la alcanza violentamente se conserva íntimamente no alcanzada, encontrando la cumbre de la vida en la formulación de lo visto o haciendo del lenguaje el ser.

Esta independencia no obligada por nada aparta con gusto los ojos de sí misma. La satisfacción de ver se convierte en arrebato por el ser. El ser parece desembozarse en este pensar mítico que es una especie de poesía especulativa. Pero el ser no se desemboza para la entrega al mero ver. No basta la visión solitaria por seria que sea, la comunicación exenta de verdadera compenetración en elocuentes giros y patéticas imágenes —en el lenguaje dictatorial del saber y del enseñar.

Así pueden hacerse, en la ilusión de poseer el ser mismo, esfuerzos por lograr que el hombre se olvide de sí mismo. En las ficciones del ser se apaga el hombre, pero en estas ficciones hay además siempre el conato de lo contrario, pudiendo el secreto descontento tener consecuencias para la recuperación de la verdadera seriedad, que sólo es real en el presente de la «existencia» y se emancipa de la ruinosa actitud que se expresa en la frase: ver qué es y hacer lo que se pueda.

La independencia no obligada por nada se muestra, además, en el pensamiento caprichoso. El irresponsable juego de los contrarios permite adoptar según sea menester todas las posiciones. Se está versado en todos los métodos, sin practicar puramente ninguno. Se es incientífico en el fondo, pero se hacen los gestos del científico. Quien habla así es, con su constante transformación, un Proteo inapresable que no dice realmente nada y parece prometer cosas extraordinarias. Un misterioso indicar, un musitar, un dejar vislumbrar el secreto, lo hacen atrayente. Pero una verdadera discusión no es posible, sino sólo un decir esto y aquello con la encantadora variedad de lo interesante. Lo único que se puede hacer es entrar en una común delicuescencia de patetismo ilusorio y sin meta.

La independencia no obligada por nada puede presentarse bajo la forma de un no importarle a uno nada del mundo, que sería insoportable.

La muerte es indiferente. Ha de llegar. ¿Por qué conmoverse?

Se vive del placer de la fuerza vital y en el dolor del fracaso de ésta. Un sí natural permite sentir y vivir cada cosa tal cual es justamente. No se polemiza, no merece la pena. Un cálido amor es posible, pero se dedica a la época, a lo caduco, a lo pura y simplemente inconstante. No hay nada incondicional.

Se vive sin prevenciones, no se quiere hacer ni ser nada especial. Se hace lo que se pide o lo que parece conveniente. El patetismo es ridículo. Se está pronto a prestar ayuda dentro de la comunidad de la vida diaria.

No hay horizonte, ni lejanía, ni pasado, ni futuro que acojan esta vida que ya no espera nada, que solamente vive aquí y ahora.

Las muchas formas de independencia engañosa en que podemos caer las hace la independencia misma sospechosas. Lo cierto es que para lograr una verdadera independencia es menester no sólo aclarar estas ambigüedades, sino también la conciencia de los límites de toda independencia.

La independencia absoluta es imposible. En el pensamiento dependemos de la intuición, que tiene que sernos dada; en la vida dependemos de otros, ayudando a los cuales y siendo ayudados por ellos es únicamente posible nuestra vida. Bajo el punto de vista del ser uno mismo, cada uno de nosotros depende de otro igual, en la comunicación con el cual y solamente en ella llegamos a ser ambos nosotros mismos. No hay libertad aislada. Allí donde hay libertad, lucha con la falta de libertad, con la completa superación de ésta, por desaparición de todas las resistencias, quedaría abolida la libertad misma.

De aquí que sólo seamos independientes en tanto en cuanto estamos entretejidos en el mundo. La independencia no puede realizarse abandonando el mundo. Ser independiente en el mundo significa, antes bien, una relación peculiar con el mundo: estar en él y a la vez no estar en él, estar en él estando a la vez fuera de él. Esto es algo común a las siguientes sentencias de grandes pensadores, con toda la diferencia de sentido que hay entre ellas.

Aristipo dice, refiriéndose a todas las experiencias, goces, estados de dicha y desdicha: poseo, pero no soy poseído; Pablo pide de la necesaria participación en la vida terrena: poseer como si no se poseyese; en la Bhagavadgita se dice: hacer la obra, pero no afanarse por sus frutos; de Laotsé es este apotegma: obrar no obrando.

Lo que señalan estas imperecederas sentencias filosóficas ha menester de interpretación, y en ésta nunca se llega al término. Basta aquí, para nosotros, que se trata de sabios que recomiendan la independencia interior. Nuestra independencia respecto del mundo es indisoluble de alguna forma de dependencia del mundo.

Un segundo límite de la independencia es que por sí sola se vuelve nada.

La independencia se ha formulado negativamente como libertad de temor, como indiferencia para el infortunio y la fortuna, como

imperturbabilidad del pensamiento puramente contemplativo, como impasibilidad ante los sentimientos e impulsos. Pero lo que aquí se hacía independiente es un simple punto de un yo en general.

El contenido de la independencia no viene de ella misma. No es la fuerza de una disposición, la vitalidad, la raza, no es la voluntad dé poder, no es el crearse a sí mismo.

El filosofar brota de una independencia en el mundo que es idéntica a la vinculación absoluta por su trascendencia. Una presunta independencia sin vinculación pronto se vuelve un pensar vacuo, es decir, un pensar formal, sin estar presente el contenido, sin participar en la idea, sin tener los cimientos en la «existencia». Esta independencia se convierte en la arbitrariedad ante todo del negar. No les cuesta nada ponerlo todo en cuestión, sin contar con potencia alguna que limite y dirija la cuestión.

Contra esto se alza la tesis radical de Nietzsche: únicamente si no hay Dios se hace libre el hombre. Pues si hay Dios, no crece el hombre, porque por decirlo así desemboca constantemente en Dios como un agua no represada que no adquiere fuerza. Pero contra Nietzsche habría que decir, usando la misma imagen, justamente lo contrario: únicamente cuando mira a Dios se eleva el hombre, en lugar de desembocar irreprimiblemente en la inanidad del mero correr de la vida.

Un tercer límite de nuestra posible independencia es la constitución fundamental de nuestro ser de hombres. En cuanto hombres estamos sujetos a errores básicos a los que no podemos arrancarnos. Con el primer despertar de nuestra conciencia ya caemos en ilusiones.

La Biblia interpreta esto míticamente con la caída en el pecado. En la filosofía de Hegel se ilustra de un modo grandioso la autoenajenación del hombre. Kierkegaard muestra contundentemente lo que hay de demoníaco en nosotros: el encerrarnos desesperadamente en nosotros mismos. En la sociología se habla toscamente de las ideologías y en la psicología de los complejos que nos dominan.

¿Podemos hacernos dueños de las compulsiones y olvidos, de los encubrimientos y simulaciones, de las perversiones, para llegar verdaderamente a nuestra independencia? Pablo ha mostrado que

no podemos ser verdaderamente buenos. Pues sin saber no es posible un buen obrar, pero si sé de mi obrar como bueno, ya he incurrido en orgullo, en seguridad. Kant ha mostrado cómo, cuando obramos bien, este obrar hace condición suya del motivo oculto de no dañar demasiado a nuestra dicha, con lo que se vuelve impuro. Este mal radical no podemos superarlo.

Nuestra independencia misma ha menester de ayuda. Sólo podemos esforzarnos y tenemos que esperar que, de un modo invisible para el mundo, venga inconcebiblemente a ayudarnos en nuestro interior lo que nos arranque a la perversión. Nuestra posible independencia es siempre dependencia respecto de la trascendencia.

¿Cómo describir la independencia del filosofar hoy posible?:

—No inscribirse en ninguna escuela filosófica, no tener ninguna verdad enunciable en cuanto tal por la sola y única exclusivamente, hacerse señor de los propios pensamientos.

—No amontonar riquezas filosóficas, sino ahondar el filosofar como movimiento.

—Pugnar por la verdad y la humanidad en una comunicación sin condiciones.

—Hacerse capaz de aprender a apropiarse todo lo pasado, de oír a los contemporáneos y de llegar a estar en franquía para todas las posibilidades.

—Y en cada caso y en cuanto soy este individuo sumirme en la propia historicidad, en esta procedencia, en esto que he hecho, tomando sobre mí lo que fui, llegué a ser y se me deparará.

—No cesar de progresar, a través de la propia historicidad, en el sentido de la humanidad en su intensidad y con ello del cosmopolitismo.

Apenas creemos en un filósofo que no se deje atacar, no creemos en la tranquilidad del estoico, ni siquiera apetecemos la imperturbabilidad, pues es nuestro mismo humano ser lo que nos sume en la pasión y el temor, lo que nos hace experimentar, en medio de las lágrimas y del júbilo, lo que existe. Por ende, sólo llegamos a ser nosotros mismos en el remontarnos por encima de la sujeción a las pasiones, no con la extirpación de éstas. Por eso tenemos que atrevernos a ser hombres y a hacer lo que podemos,

para avanzar hasta una independencia con contenido. Entonces padeceremos sin quejarnos, dudaremos sin hundirnos, nos conmoveremos sin derrumbarnos totalmente, cuando se haga dueño de nosotros lo que brotará de nosotros como independencia interior.

Pero filosofar es la escuela de esta independencia, no la posesión de la independencia.

XI

LA VIDA FILOSÓFICA

Si nuestra vida no ha de perderse en la disipación, tiene que entrar en algún orden. Tiene que estar sustentada a diario por algo circunvalante, que cobrar coherencia en la estructura integrada por el trabajo, la riqueza de contenidos y los altos momentos, tiene que ahondarse en la reiteración. Entonces resulta la vida, incluso en medio de los trabajos de una actividad siempre igual, empapada de un temple que se sabe referido a un sentido. Entonces estamos como albergados en una conciencia del mundo y de nosotros mismos, tenemos nuestros cimientos en la historia a que pertenecemos y en la propia vida mediante el recuerdo y la lealtad.

Semejante orden puede venirle al individuo del mundo en que ha nacido, de la iglesia, que informa y anima los grandes pasos desde el nacimiento hasta la muerte y los pequeños de la vida diaria. El individuo adquiere entonces mediante la propia espontaneidad lo que es para él a diario visible y presente en su mundo circundante. Distinto es en un mundo en descomposición en que cada vez se cree menos en lo tradicional, y en un mundo que sólo existe como orden externo, que carece de simbolismo y trascendencia, que deja el alma vacía, que no satisface al hombre, sino que allí donde lo deja libre lo entrega a sí mismo, a sus apetitos y tedios, a la angustia y la indiferencia. Entonces está el individuo reducido a sí mismo. En la vida filosófica trata de edificarse por sus propias fuerzas lo que ya no le aporta el mundo, circundante.

La voluntad de vida filosófica mana de la oscuridad en que se encuentra el individuo, del sentirse perdido cuando sin amor se petrifica, por decirlo así, en el vacío, mana del olvido de sí mismo que hay en el ser devorado por los impulsos, cuando el individuo de repente despierta, se estremece y te pregunta: ¿qué soy?, ¿qué estoy dejando de hacer?, ¿qué debo hacer?

Ese olvido de sí mismo resulta fomentado por el mundo técnico. Este mundo reglamentado por el reloj, dividido en trabajos absorbentes o que corren vacíos y que cada vez llenan menos al hombre en cuanto hombre, llega al extremo de que el hombre se

siente parte de una máquina, que es llevada o traída alternativamente de aquí para allá, y que cuando queda en libertad no es nada ni sabe qué hacer de sí misma. Y cuando empieza justamente a volver en sí, el coloso de este mundo le hundirá de nuevo en la omnidevoradora maquinaria del trabajo vacío y de un vacuo goce del tiempo libre.

Pero la inclinación a olvidarse de sí mismo reside ya en el hombre en cuanto tal. Es menester tirar de sí mismo para no perderse en el mundo, en los hábitos, en las trivialidades sin sentido, en los carriles fijos.

Filosofar es resolverse a hacer que despierte el origen, retroceder hasta el fondo de sí mismo y ayudarse a sí mismo con una acción interior en la medida de las propias fuerzas.

Cierto que en la vida lo primero que es tangible es obedecer a los deberes materiales, al requerimiento del día. Pero no darse por satisfecho con ello, antes bien sentir que el mero trabajar, que el absorberse en los fines, es ya el camino del olvido de sí mismo, y con ello de la omisión y la culpa, tal es la voluntad de vida filosófica. Y en seguida el tomar en serio la experiencia de la convivencia con los demás hombres, de la dicha y de la enfermedad, del éxito y del fracaso, de la oscuridad y de la confusión. No olvidar, sino apropiarse íntimamente; no desviarse, sino trabajar hasta la perfección íntimamente; no dar por despachado, sino iluminar hasta el fondo: tal es la vida filosófica.

Sigue esta vida dos caminos: en la soledad, la *meditación* en todos los modos de la reflexión —y en compañía de los demás hombres, la *comunicación* en todos los modos del comprenderse mutuamente en el obrar, hablar y callar unos con otros.

Indispensables nos son a nosotros los hombres algunos momentos diarios de profunda reflexión. Con ello nos cercioramos de que no desaparece del todo la presencia del origen en la inevitable disipación del día.

Lo que las religiones llevan a cabo en el culto y la oración, tiene su paralelo filosófico en el expreso sumirse y profundizar en sí hasta llegar al ser mismo. Esto no puede tener lugar sino en momentos y tiempos en que no estamos ocupados en el mundo con los fines del mundo, y en que sin embargo no vivimos vacíos, sino que

justamente tocamos a lo esencial, sea al empezar el día, al caer el día, o en momentos intermedios.

La reflexión filosófica no tiene, a diferencia del culto, un objeto sagrado, ni un lugar consagrado, ni una forma fija. El orden que para ella nos imponemos no se convierte en regla, se queda en posibilidad dentro de un libre movimiento. Esta reflexión es, a diferencia de la comunidad que practica el culto, una reflexión solitaria.

¿Cuál es el posible contenido de semejante reflexión?

Primero, la autorreflexión. Me represento lo que durante el día he hecho, pensado, sentido. Examino lo que era falso, aquello en que fui insincero conmigo mismo, aquello que quise evitar, aquello en que no fui franco con los demás. Veo aquello en que estoy de acuerdo conmigo y con lo que pudiera realzarme. Tengo conciencia del control que ejerzo sobre mí mismo y cómo lo mantengo a lo largo del día. Me juzgo a mí mismo —en lo que se refiere a mi conducta individual, no en lo que se refiere al todo inaccesible para mí que soy yo mismo—, encuentro principios por los que quiero dirigirme, me repito quizá palabras que quiero decirme en la ira, en la desesperación, en el tedio y en otras ocasiones en que me pierdo a mí mismo como conjuros que me hagan recordar (por ejemplo, tener moderación, pensar en los otros, esperar, Dios existe). Aprendo de la tradición que va desde los pitagóricos, pasando por los estoicos y los cristianos, hasta Kierkegaard y Nietzsche, con su requerir a la autorreflexión y a hacer la experiencia de que es inacabable y el engaño siempre posible.

Segundo, la reflexión trascendente. Siguiendo el hilo conductor de la ideación filosófica, me cercioro del verdadero ser, de la Divinidad. Leo las cifras del ser con ayuda de la poesía y del arte. Me las hago comprensibles mediante la representación filosófica. Trato de cerciorarme de lo intemporal o de lo eterno en el tiempo, trato de tocar al origen de mi libertad y a través de ésta al ser mismo, trato de descender a las profundidades, por decirlo así, de una ciencia coincidente con el acto de creación.

Tercero, reflexionamos sobre lo que hay que hacer en el presente. El recuerdo de la propia vida en comunidad es el fondo sobre el cual se ilumina la tarea presente hasta el detalle de las

minucias de este día, cuando en la indispensable intensidad del pensar enderezado a un fin pierdo el sentido circunvalante.

Lo qué en la reflexión gano para mí solo, es —aun si fuese todo — como si no lo ganase.

Lo que no se realiza en la comunicación, aún no existe; lo que no se funda últimamente en ella, carece de fundamento o razón suficiente. La verdad empieza a dividirse.

Por eso requiere la filosofía buscar constantemente la comunicación, osarla sin miramientos, renunciar a mi obstinada autoafirmación que se impone una y otra vez bajo distintos disfraces, vivir en la esperanza de que de la entrega sacaré incontables beneficios para mí mismo.

Por eso tengo que ponerme constantemente en duda a mí mismo, no debo estar seguro, ni aferrarme a un presunto punto fijo en mí que me parece con toda seguridad evidente y juzgo verdadero. Semejante certeza de sí mismo es la forma más tentadora de la autoafirmación falta de veracidad.

Si llevo a cabo la reflexión en la triple forma —de la autorreflexión, de la reflexión trascendente, de la representación de la tarea— y me abro a una irrestricta comunicación, se me hace incalculablemente presente lo que no puedo lograr nunca por la fuerza: la claridad de mi amor, el requerimiento oculto y siempre inseguro de la Divinidad, la patencia del ser —y con ello quizá la quietud en medio de la permanente inquietud de nuestra vida, la confianza en el principio fundamental de las cosas a pesar de los espantosos infortunios, lo inconmovible de la resolución en medio de la fluctuación de las pasiones, la estabilidad de la lealtad en medio de los momentos de tentación propios de este mundo.

Si en la reflexión me interiorizo de lo circunvalante de que vivo y puedo vivir mejor, irradia la reflexión como el básico temple que me sustenta a lo largo del día en medio de las infinitas actividades e incluso del encontrarme arrastrado y sumido en el aparato técnico. Pues tal es el sentido de los momentos en que por decirlo así retorno a mi morada íntima; el lograr una actitud básica que sigue aún presente por detrás de todos los sentimientos y movimientos del día, sujetándome y no dejándome caer del todo en un abismo sin fondo, a pesar de los muchos deslices, confusiones y emociones.

Pues gracias a ella hay en el seno de lo presente a la vez el recuerdo y el futuro, algo que mantiene compacto y tiene duración.

Entonces es el filosofar a una aprender a vivir y saber morir. A causa de la inseguridad del existir en el tiempo es la vida constantemente un ensayar.

En este ensayar se trata de osar un ahondamiento de la vida, de exponerse incluso a los mayores extremos sin velárselos a uno mismo, hacer que impere sin restricciones la honradez en el ver, el preguntar y el responder. Y luego seguir su camino sin conocer el todo; sin haber puesto la mano en lo que realmente existe; sin encontrar por medio de falsas argumentaciones o de engañosas experiencias el resquicio, por decirlo así, que permite ver desde el mundo objetiva y directamente en el fondo de la trascendencia; sin oír la palabra de Dios que debiera alcanzarnos directa e inequívoca, sino más bien las cifras del lenguaje siempre equívoco de las cosas, y viviendo empero con la certeza de la trascendencia.

Partiendo de aquí y únicamente partiendo de aquí, resulta en medio de esta problemática existencia la vida buena, el mundo bello y la existencia misma satisfactoria.

Si filosofar es aprender a morir, este saber morir es justamente la condición de la vida recta. Aprender a vivir y saber morir es uno y lo mismo.

La reflexión enseña el *poder del pensamiento*.

Pensar es comenzar a ser hombre. Conociendo con justeza los objetos, hago la experiencia del poder de lo racional, como en las operaciones del cálculo, en el saber empírico de la naturaleza, en la planificación técnica. La fuerza imperiosa de la lógica en los raciocinios, la comprensión de las secuencias causales, la tangibilidad de la experiencia, son tanto mayores cuanto más puro se vuelve el método.

Pero el filosofar empieza en los límites de este saber del intelecto. La impotencia de lo racional en aquello que verdaderamente nos importa, en la fijación de metas y de últimos fines, en el conocimiento del Sumo Bien, en el conocimiento de Dios y de la libertad humana, despierta un pensar que con los medios del intelecto es más que intelecto. Por eso impulsa el filosofar hasta los límites del conocimiento intelectual para encenderse.

Quien cree penetrarlo todo con la vista ya no filosofa. Quien toma el modesto saber científico por un conocimiento del ser mismo y en su totalidad sucumbe a una superstición científica. Quien ya no se asombra, tampoco pregunta ya. Quien ya no conoce ningún misterio, tampoco busca ya. El filosofar conoce, en el básico y modesto detenerse en los límites de las posibilidades científicas, la plena franquía para lo que se muestra en los límites del saber como algo no susceptible de ser sabido.

En estos límites cesa sin duda el conocer, pero no el pensar. Con mi saber puedo obrar externamente en aplicaciones técnicas, pero en el no saber es posible un obrar interno con el que me transformo. Aquí se muestra un nuevo y más profundo poder del pensamiento, que ya no se dirige desenfrenado a un objeto, sino que es en la intimidad de mi esencia el acto en que el pensar y el ser se vuelven la misma cosa. Este pensar del obrar interno es, medido con el poder externo de lo técnico, como si no fuese nada, ni cabe lograrlo por la aplicación de un saber, ni llevarlo a cabo según designio y plan, pero es la verdadera iluminación y esencialización a una.

El intelecto (la *ratio*) es el gran amplificador que fija los objetos, despliega el contenido de los entes y que hace incluso de cuanto no es apresable por el intelecto algo poderoso y claro como él mismo. La claridad del intelecto hace posible la claridad de los límites, se convierte en el despertador de los verdaderos impulsos, que son pensar y hacer a la vez, obrar interno y externo a una.

Se requiere del filósofo que viva de acuerdo con su doctrina. Esta frase expresa mal lo que se quiere decir con ella. Pues el filósofo no tiene una doctrina en el sentido de preceptos bajo los cuales pudieran subsumirse los distintos casos de la existencia real, como las cosas bajo los géneros empíricamente conocidos, los hechos bajo las normas jurídicas. Las ideas filosóficas no son susceptibles de aplicación, antes son las realidades de las que cabe decir que en el pensar de estas ideas vive el hombre mismo, o bien que la vida está penetrada por la idea. De aquí la imposibilidad de separar el ser hombre y el filosofar (a diferencia de la posibilidad de separar al hombre de su conocimiento científico) y la necesidad no sólo de repensar por propia cuenta una idea filosófica, sino de

interiorizarse a la vez que de esta idea del ser mismo del filósofo que la pensó.

La vida filosófica amenaza constantemente con perderse en *falseamientos* en justificación de los cuales pueden usarse las tesis filosóficas mismas. Las ambiciones de la voluntad de vivir se disfrazan bajo fórmulas de iluminación de la «existencia».

La quietud se convierte en pasividad, la confianza en engañosa fe en la armonía de todas las cosas, el saber morir en huir del mundo, la razón en una indiferencia que todo lo deja ir. Lo mejor se falsea en lo peor.

La voluntad de comunicación se engaña cubriéndose de velos contradictorios. Se quiere ser respetado, y sin embargo se mantiene en pie la pretensión de estar absolutamente cierto de sí mismo en una plena iluminación de sí mismo. Se ansia la exculpación invocando los nervios y, sin embargo, se pretende la consideración de hombre libre. Se practica la cautela, el silencio y la oculta defensa, a la vez que se habla de estar pronto a una comunicación sin miramientos. Se piensa en sí mismo, mientras que se cree hablar de las cosas.

La vida filosófica, que quiere descubrir y superar estos falseamientos, se sabe en la inseguridad, la cual anda por lo mismo constantemente buscando con los ojos una crítica, pidiendo el adversario y anhelando que la pongan en cuestión, queriendo oír cómo lo hagan, no para someterse, sino para encontrarse empujada hacia adelante gracias a la propia autoiluminación. Esta vida halla la verdad y una corroboración no buscada en la abnegada armonía con otra, cuando hay en la comunicación toda franqueza y desinterés.

El filosofar tiene que dejar en la inseguridad incluso la posibilidad de una plena comunicación, aun cuando vive de la fe en la comunicación y osa practicar ésta. Se puede creer en ella, pero no saberla. Se la ha perdido cuando se cree poseerla.

Pues hay espantosos límites, que sin embargo nunca han sido reconocidos como definitivos por el filosofar: el dejar caer en el olvido, el admitir y el reconocer lo no iluminado. Ah, hablamos tanto allí donde es tan fácil dar en lo que importa, sin duda no con una

fórmula universal, pero sí con algún símbolo de la situación concreta.

Cuando se producen los falseamientos y los enredos y las confusiones, el hombre moderno acude al psiquiatra. De hecho hay enfermedades corporales y neurosis que están en relación con nuestra constitución psíquica. Percibirlas, conocerlas es propio de una conducta realista. No hay que prescindir de la instancia humana del médico allí donde éste sabe y puede hacer realmente algo sobre la base de la experiencia crítica. Pero hoy ha crecido en el suelo de la psicoterapia algo que ya no pertenece al dominio de la ciencia médica, sino que es filosófico y que por tanto ha menester del examen ético y metafísico, como todo esfuerzo filosófico.

La meta de la vida filosófica no es formulable como un estado que fuese asequible y luego perfeccionado. Nuestros estados sólo son la manifestación del constante esforzarse de nuestra «existencia» o del fracaso de ésta. Nuestra esencia es ir de camino. Quisiéramos atravesar el tiempo. Esto solamente es posible en ciertas polaridades.

Sólo «existiendo» íntegramente en este tiempo de nuestra historicidad tenemos alguna experiencia de un eterno presente. Sólo en cuanto cada uno de nosotros es un hombre determinado bajo cierta forma llegamos a estar absolutamente ciertos del ser del hombre.

Sólo cuando hacemos la experiencia de la propia época como de la realidad que nos circunvala podemos adueñarnos de esta época en la unidad de la historia y en esta de la eternidad.

Al remontarnos tocamos, por detrás de nuestros estados, al origen que se aclara, pero que está siempre en peligro de oscurecerse.

Este remontarse de la vida filosófica es siempre el de este hombre. Éste tiene que practicar como individuo la comunicación en que no cabe achacar nada a los demás.

Remontarnos sólo lo conseguimos en los actos de elección de nuestra vida históricamente concretos, no eligiendo una de las llamadas concepciones del mundo comunicadas en proposiciones.

Caractericemos mediante una imagen, para concluir, la situación filosófica de nuestro tiempo.

Desde que el filósofo ha buscado su orientación en el seguro suelo de la tierra firme —en la experiencia realista, en las ciencias especiales, en la teoría de las categorías y la metodología— y en los límites de esta tierra ha recorrido por tranquilas rutas el mundo de las ideas, acaba por aletear sobre la costa del océano como una mariposa, aventurándose sobre el agua, acechando un navío con el que poder emprender el viaje de descubrimiento y exploración de aquella cosa única que como trascendencia le está presente en la «existencia». Acecha el navío —el método del pensar filosófico y de la vida filosófica—, el navío que ve, pero que no ha alcanzado definitivamente, por lo cual se agita haciendo quizá los más vertiginosos y extraños movimientos.

Nosotros somos semejantes lepidópteros y estamos perdidos cuando dejamos de buscar la orientación de la tierra firme. Pero no nos contentamos con permanecer en ella. Por eso es nuestro aletear tan inseguro y quizá tan ridículo para aquellos que están bien sentados en la tierra firme y satisfechos, y sólo somos comprensibles para aquellos de quienes se ha apoderado la inquietud. Para éstos se convierte el mundo en punto de partida de ese vuelo del que todo depende, que cada cual tiene que iniciar por sí y osar en comunidad, y que en cuanto tal nunca puede volverse objeto de una doctrina propiamente dicha.

XII

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

La filosofía es tan antigua como la religión y más antigua que todas las iglesias. Gracias a la altura y la pureza dé sus aislados representantes humanos, y gracias a la veracidad de su espíritu, ha estado a la altura del mundo de las iglesias, que afirma como lo distinto de ellas, si no siempre, las más de las veces. Pero frente a ese mundo está en la impotencia por falta de una forma sociológica propia. La filosofía vive bajo la protección accidental de las potencias del mundo, incluso las eclesiásticas. Ha menester de situaciones sociológicas felices para presentarse objetivamente en funciones. Su verdadera realidad está abierta a todo hombre en todo tiempo, en alguna forma está presente en todos los lugares donde viven hombres.

Las iglesias son para todos, la filosofía para algunos. Las iglesias son organizaciones visibles del poder de las masas humanas en el mundo. La filosofía es la expresión de un reino de los espíritus que están unidos unos con otros a través de todos los pueblos y épocas, sin instancia en el mundo que excluya o acoja.

Mientras las iglesias están vinculadas a lo eterno, su poder exterior está lleno a la vez de la intimidad del alma. Cuanto más ponen lo eterno al servicio de su poder en el mundo, tanto más siniestramente se manifiesta este poder, que se vuelve malo como cualquier otro poder.

Mientras la filosofía toca a la verdad eterna, da alas sin violencia, aporta al alma un orden sacado de su más profundo origen. Pero cuanto más pone su verdad al servicio de los poderes temporales, tanto más tienta a engañarse a sí misma con los intereses vitales y la anarquía del alma. Cuanto más, por último, no quiere ser sino ciencia, tanto más vacía se vuelve, como un juguete que ni es ciencia, ni es filosofía.

La filosofía independiente no le cae en suerte de suyo a ningún hombre. Nadie nace en su seno. Tiene que adquirirse siempre de nuevo. Sólo se hace dueño de ella quien la ve desde su propio origen. La primera mirada, aún fugacísima, que se le hecha, puede

ya inflamar al individuo. Al inflamarse por obra de la filosofía sigue el estudio de ella.

Este estudio es triple: *práctico*, todos los días, en el obrar interior; *objetivo*, en la experiencia de los contenidos, mediante el estudio de las ciencias, de las categorías, de los métodos y de los sistemas; *histórico*, apropiándose la tradición filosófica. Lo que en la iglesia es la autoridad, eso es para el filosofante la realidad que le habla desde la historia de la filosofía.

Si nos volvemos hacia la historia de la filosofía en interés del propio y presente filosofar, no podemos tomar con bastante amplitud el horizonte.

La multiplicidad de las manifestaciones de la filosofía es extraordinaria. Los Upanichadas se pensaron en las aldeas y bosques de la India, en una soledad apartada del mundo, o en la íntima convivencia de maestros y discípulos; Kautilya pensó siendo un ministro que fundó un reino; Confucio, siendo un maestro que quería educar a su pueblo enseñándole la verdadera realidad política; Platón, siendo un aristócrata a quien le parecía imposible la actividad política a que estaba destinado por su nacimiento en su comunidad, a causa de la corrupción moral de ésta; Bruno, Descartes, Spinoza, siendo hombres independientes que querían desnudar la verdad para ellos en un pensar solitario; Anselmo, siendo el cofundador de una realidad aristocrático-eclesiástica; Tomás, siendo un miembro de la iglesia; Nicolás de Cusa, el cardenal, en medio de la unidad de su vida eclesiástica y filosófica; Maquiavelo, siendo un avisado estadista; Kant, Hegel, Schelling, que eran profesores, en conexión con su actividad docente.

Tenemos que librarnos de la idea de que el filosofar sea en sí y esencialmente una incumbencia de profesores. Es una cosa del hombre tal cual es, en todas las condiciones y circunstancias, del esclavo lo mismo que del señor. Únicamente comprendemos las manifestaciones históricas de la verdad dentro del mundo en que brotaron y del destino de los hombres que las concibieron. Si estas manifestaciones son lejanas y extrañas a las nuestras, justamente por ello nos resultan ilustrativas. Tenemos que escrutar el pensamiento filosófico y al pensador en la viva realidad de ambos.

La verdad no se cierne flotando suelta en el aire de la abstracción, sustentándose a sí misma.

El contacto con la historia de la filosofía lo obtenemos allí donde, al estudiar a fondo una obra junto con el mundo en que surgió, nos acercamos a una y otro lo más posible.

Pero partiendo de ahí buscamos aspectos que nos pongan delante de los ojos la totalidad histórica del filosofar, en una articulación problemática sin duda, pero que sirve de hilo conductor para orientarse en tan amplios espacios.

La totalidad de la historia de la filosofía, que abarca dos milenios y medio, es como un solo gran momento del volverse el hombre consciente de sí mismo. Este momento es a la vez una discusión infinita. Revela las fuerzas que chocan entre sí, las cuestiones que parecen insolubles, las altas obras y las caídas, una profunda verdad y un remolino de errores.

En el saber histórico-filosófico buscamos el esquema de un marco en que tienen lugar histórico las ideas filosóficas. Sola una historia universal de la filosofía enseña cómo llega la filosofía a manifestarse históricamente en los más diversos estados sociales y políticos y situaciones personales.

Desarrollos del pensamiento independientes en sí tienen lugar en China, la India y Occidente. A pesar de algún enlace ocasional, es la separación de estos tres mundos, hasta el tiempo del nacimiento de Cristo, tan tajante que cada uno de ellos tiene que comprenderse esencialmente por él solo. Más tarde es la influencia más fuerte la del budismo oriundo de la India en China, comparable a la del cristianismo de Occidente.

En los tres mundos presenta el desarrollo una curva análoga. Después de una prehistoria difícilmente iluminable por la historia, surgen las ideas fundamentales en todas partes durante el tiempo axial (800 y 200 antes de Jesucristo). Entonces sigue una disolución y la consolidación de las grandes religiones de salvación, siguen renovaciones siempre reiteradas, siguen grandes síntesis sistemáticas (escolásticas) y especialmente especulaciones lógicas de un sublimado sentido metafísico llevadas hasta los últimos extremos.

Esta articulación típica y sincrónica del triple desarrollo histórico tiene en Occidente un carácter específico, primero por obra de un movimiento mucho más fuerte que se renueva en crisis y desenvolvimientos del espíritu, segundo por la variedad de lenguas y pueblos que dan expresión a sus ideas, tercero por el desarrollo *sui generis* de la ciencia.

La filosofía occidental se articula históricamente en cuatro sectores sucesivos.

Primero, *la filosofía griega*. Recorrió el camino que va del mito al logos, creó los conceptos fundamentales de Occidente, las categorías y las posiciones fundamentales posibles en la esfera del pensar la totalidad del ser, del mundo y del hombre. Para nosotros sigue siendo el reino de los tipos de línea sencilla apropiándonos los cuales tenemos que lograr la claridad.

Segundo, *la filosofía cristiano-medieval*. Recorrió el camino que va desde la religión bíblica hasta la comprensión intelectual de ésta, o de la revelación a la teología. En ella no sólo brotó la escolástica que conserva y educa. Con sus pensadores creadores salió a la luz un mundo que es originariamente religioso y filosófico a una, ante todo en Pablo, Agustín y Lutero. A nosotros toca mantener vivo para nosotros el misterio del cristianismo en este vasto reino del pensamiento.

Tercero, *la filosofía europea moderna*. Surgió en unión con la ciencia natural moderna y la nueva independencia personal del hombre frente a toda autoridad. Kepler y Galileo por un lado, Bruno y Spinoza por otro, representan los nuevos caminos. A nosotros toca percatarnos allí del sentido de la verdadera ciencia —que se falseó ya desde un principio— y del sentido de la libertad personal del alma.

Cuarto, *la filosofía del idealismo alemán*. Desde Lessing y Kant hasta Hegel y Schelling va una línea de pensadores que en profundidad contemplativa quizá superan cuanto hasta entonces se había pensado en Occidente. Sin el fondo de una gran realidad política y social, en una oscura vida privada, llenos de la totalidad de la historia y del cosmos, ricos en el arte especulativo del pensamiento y en visiones de las cosas humanas, erigieron, mundiales sin verdadero mundo, sus grandes obras. A nosotros toca

sacar de ellos la posible hondura y anchura que se habría perdido sin ellos.

Hasta el siglo XVII y aún después estuvo todo el pensamiento de Occidente bajo la directiva de la antigüedad, de la Biblia y de Agustín. Esto cesa lentamente desde el siglo XVIII. Se cree poder apoyarse sin historia en la propia y sola razón. Mientras desaparecía como fuerza operante el pensamiento tradicional, aumentó un erudito saber histórico de la historia de la filosofía, pero restringido a los círculos más estrechos. Es hoy posible llegar a conocer todo el pensar tradicional, y tenerlo a la propia disposición en ediciones y obras de consulta, más fácilmente que en ninguna época anterior.

Desde el siglo XX se intensificó el olvido de aquellas bases milenarias, en favor de un disperso saber y poder técnico, de una superstición científica, de ilusorias metas del más acá, de una pasiva ausencia de pensamiento.

Ya desde la mitad del siglo XIX emerge la conciencia del final y la cuestión de cómo seguirá siendo posible la filosofía. La continuidad de la filosofía moderna en los países occidentales, la filosofía profesoral de Alemania, que cultivaba históricamente la gran herencia, no bastaban para hacerse ilusiones acerca del final de una forma milenaria de manifestación de la filosofía.

Los filósofos que hacen época son Kierkegaard y Nietzsche, figuras de un tipo como no las había antes, en evidente relación con la crisis de esta época; a gran distancia espiritual de ellos también Marx, que los superó a todos en influencia sobre las masas.

En último extremo es posible un pensar que todo lo ponga en cuestión para llegar al más profundo origen, que todo lo sacuda para dejar limpia la mirada que se dirige a la «existencia», lo incondicional, la presencia, en un mundo radicalmente transformado por la edad de la técnica.

Semejantes sinopsis se bosquejan dirigiendo la mirada a la totalidad de la historia de la filosofía. Son superficiales. Se quisiera rastrear relaciones más profundas en el conjunto. Se plantean, por ejemplo, las siguientes cuestiones.

Primera, *la cuestión de la unidad de la historia de la filosofía*. Esta unidad no es un hecho, sino una idea. Buscamos esta unidad, pero sólo alcanzarnos unidades particulares.

Vemos, pongo por caso, el despliegue de distintos problemas (por ejemplo, del problema de la relación del alma y el cuerpo), pero los hechos históricos sólo parcialmente coinciden en el tiempo con una construcción intelectualmente consecuente. Se presentan series de sistemas como, por ejemplo, la construcción de la filosofía alemana, luego de toda la filosofía, desembocando en Hegel, tal como la veía éste. Pero semejante construcción es violenta, no advirtiendo lo que en el filosofar anterior es mortal para el pensamiento hegeliano, y por lo mismo es para éste como si no existiera, o sea, dejando fuera lo que era justamente lo esencial para los otros pensadores. No hay construcción de la historia de la filosofía como serie de posiciones consecuente y con sentido que coincida con los hechos históricos.

Todo marco constructivo de un esbozo de unidad salta en pedazos por fuerza de la genialidad del filósofo individual. En medio de la real vinculación a conjuntos bien comprobados subsiste lo incomparable de todo lo grande, que siempre esta ahí como un milagro frente al desarrollo comprensible.

La idea de la unidad de la historia de la filosofía quisiera acertar con aquella filosofía eterna que, como vida coherente consigo misma, se crea históricamente sus órganos e instrumentos, sus vestiduras y atuendos, pero no se agota en ellos.

Segunda, *la cuestión del comienzo y de la significación de éste*. Comienzo es el pensar que empieza en cierto momento del tiempo. Origen es la verdad que está en la base en todo tiempo.

De las malas inteligencias y falseamientos del pensamiento necesitamos retornar en todo momento al origen. En lugar de buscar éste siguiendo el hilo conductor de los significativos textos tradicionales por el camino del propio filosofar original, surge la confusión consistente en pensar que es en el comienzo del tiempo donde debe hallarse el origen: así, en los primeros filósofos presocráticos, en el cristianismo primitivo, en el budismo primitivo. El camino del origen, camino necesario en todo tiempo, toma falsamente la forma del camino de descubrimiento de los comienzos.

Los comienzos aún asequibles para nosotros son sin duda de un gran encanto. Pero un comienzo absoluto es realmente

indescubrible. Lo que es comienzo para nuestra tradición es un comienzo relativo, habiendo sido siempre ya un resultado de antecedentes.

Es, por ende, un principio de la ciencia histórica el que nos atengamos a aquello que está realmente ahí en los auténticos textos tradicionales. La intuición histórica es lo único que garantiza el engolfarse en lo conservado. Es vano esfuerzo el de completar lo perdido, reconstruir lo anterior y rellenar los huecos.

Tercera, *la cuestión de la evolución y el progreso en filosofía*. En la historia de la filosofía pueden observarse series de figuras, por ejemplo, el camino que va de Sócrates a Platón y Aristóteles, el camino desde Kant hasta Hegel, desde Locke hasta Hume. Pero semejantes series son falsas tan pronto como se cree que el posterior en cada caso ha conservado y superado la verdad del anterior. Lo nuevo en cada caso tampoco se comprende por lo antecedente dentro de semejantes series coherentes de generaciones. Lo esencial en lo antecedente queda con frecuencia abandonado, quizá ni siquiera resulta ya comprendido.

Hay mundos de trueque espiritual que se mantienen por un momento y dentro de los cuales dice su palabra el pensador individual, así la filosofía griega, la escolástica, el «movimiento filosófico alemán» desde el año 1760 hasta el 1840. Son épocas de viva comunicación en el pensar original. Hay también otras épocas en que la filosofía perdura como un fenómeno cultural y otras en que parece haber casi desaparecido.

Engañoso es el aspecto de una evolución total de la filosofía como un proceso progresivo. La historia de la filosofía se asemeja a la historia del arte en lo insustituible y único de sus más altas obras. Se asemeja a la historia de la ciencia en que son crecientes categorías y métodos los instrumentos que necesita emplear conscientemente. Se parece a la historia de la religión en ser una serie de creencias originales que en ella se enuncian intelectualmente.

También la historia de la filosofía tiene sus épocas creadoras. Pero la filosofía es en todo tiempo un rasgo esencial del hombre. Discrepando en esto de otros sectores de la historia del espíritu, puede en presuntos tiempos de decadencia aparecer

repentinamente un filósofo de primer orden. Plotino en el siglo III y Escoto Eríugena en el IX son figuras aisladas y cumbres únicas. Se hallan con el material de sus ideas dentro de la cadena de la tradición, son quizá dependientes en todas sus ideas particulares y sin embargo aportan en conjunto una nueva y grande determinación fundamental del pensamiento.

Por eso en filosofía no está permitido decir nunca, refiriéndose a su esencia, que ha llegado a su término. En cada catástrofe subsiste quizá la filosofía, siempre como pensar efectivo de algunos individuos, incalculablemente en obras solitarias procedentes de tiempos por lo demás infecundos espiritualmente. La filosofía existe, como la religión, en todo tiempo.

El punto de vista de la evolución es para la historia de la filosofía tan sólo un punto de vista inesencial también porque toda gran filosofía vive acabada en sí, íntegra, independiente, sin referencia a una verdad históricamente más amplia. La ciencia sigue un camino en el que cada paso resulta superado por otro posterior. La filosofía tiene, por su mismo sentido, que realizarse cada vez íntegramente en un solo hombre. Por eso es un contrasentido subordinar a los filósofos como pasos de un camino, como etapas previas.

Cuarta, *la cuestión del orden jerárquico*. El filosofar, así en el pensador individual como en las intuiciones típicas de una edad, tiene conciencia de estar sometido a un orden jerárquico. La historia de la filosofía no es un campo nivelado de innumerables e iguales obras y pensadores. Hay complejos significativos que sólo alcanzan pocos. Ante todo hay puntos cimeros, soles en el ejército de las estrellas. Pero no hay nada de esto de tal modo que se dé un orden jerárquico único, definitivo y válido para todos. Hay una poderosa distancia entre lo que en una época piensan todos y el contenido de las obras filosóficas creadas en la misma época. Lo que encuentra comprensible de suyo el intelecto de todos puede llamarse filosofía exactamente lo mismo que lo que hay de interpretable hasta el infinito en las obras de los grandes filósofos. La quietud de la visión limitada y contenta con el mundo que ve, el impulso a ensancharlo todo, el detenerse dubitativo en el límite —todo esto se llama filosofía.

Llamamos a la historia de la filosofía algo paralelo a la autoridad de la tradición religiosa. En el filosofar no tenemos sin duda libros canónicos como los que poseen las religiones, ni una autoridad a la que haya que seguirse simplemente, ni validez definitiva de una verdad que esté ahí. Pero la totalidad de la tradición histórica del filosofar, este depósito de inagotable verdad, enseña los caminos al filosofar actual. La tradición es la hondura, divisada con una expectativa que no cesa jamás, de la verdad ya pensada; es el fondo insondable de las pocas grandes obras; es la realidad de los grandes pensadores aceptada con veneración.

La esencia de esta autoridad es que no cabe obedecerla inequívocamente. La tarea es llegar a través de ella, pero en un cerciorarse propio, hasta sí mismo; es volver a encontrar en su origen el propio origen.

Solamente filosofando actualmente con toda seriedad puede lograrse entrar en contacto con la filosofía eterna en sus manifestaciones históricas. Éstas son el medio de vinculación en la hondura de un presente común.

La investigación histórica tiene lugar, por lo mismo, en distintos grados de lejanía y cercanía. El que filosofa a conciencia sabe con qué se las ha en cada caso cuando estudia los textos. Los primeros términos tienen que resultar claros y segura posesión de un saber comprensivo. Pero el sentido y la cumbre de la penetración histórica son los momentos de unanimidad en el origen. Entonces se ilumina todo lo que da y aquello que únicamente da a todas las investigaciones de primer término su sentido y a la vez su unidad. Sin este centro del origen filosófico no pasa de ser la historia entera de la filosofía la narración de una cadena de errores y curiosidades.

Así es como la historia se convierte, una vez que ha despertado, en el espejo de lo propio: en la imagen veo lo que pienso yo mismo.

La historia de la filosofía —espacio en que respiro pensando— presenta ejemplos a la busca propia, ejemplos de inimitable perfección. Pone en cuestión con aquello mismo que en ella se intentó, logró y fracasó. Anima con el espectáculo del ser de algunos hombres incondicionalmente entregados a seguir su camino.

Hacer de una filosofía pasada la nuestra es tan imposible como producir por segunda vez una antigua obra de arte. Sólo se puede

engañosamente copiarla. No tenemos, como los lectores piadosos de la Biblia, un texto en que poseamos la verdad absoluta. Por eso amamos los viejos textos como amamos las viejas obras de arte, hundiéndonos en la verdad de los unos como en la verdad de las otras, acudiendo a ellos; pero siempre queda una lejanía, algo inasequible y algo inagotable, con lo que sin embargo constantemente vivimos, y por último algo en que nos encontramos con el manantial del filosofar actual.

Pues el sentido del filosofar es la actualidad. No tenemos más que una realidad, aquí y ahora. Lo que por esquivez omitimos, nunca retorna, pero si nos dilapidamos, también perdemos el ser. Todo día es precioso: un instante puede serlo todo.

Pecamos contra nuestra misión cuando nos perdemos en el pasado o en el futuro. Sólo a través de la realidad actual es accesible lo intemporal, sólo adueñándonos del tiempo llegamos allá donde se ha extinguido todo tiempo.

APÉNDICE

Las doce conferencias por radio publicadas aquí son producto del encargo que me hizo el estudio de Basilea[4].

Si la filosofía afecta al hombre en cuanto hombre, ha de poder ser universalmente comprensible. No, sin duda, los difíciles desarrollos de la sistematización filosófica, pero sí algunas ideas fundamentales serían comunicables concisamente. He querido hacer sentir algo de la filosofía que afecta a todo el mundo. Pero lo he intentado sin renunciar a lo esencial, aun cuando esto resulta difícil de suyo.

Sólo de inicios podía tratarse aquí y de una pequeña sección de las posibilidades del pensar filosófico. Muchas grandes ideas ni siquiera inicialmente se han rozado. La meta era incitar a reflexionar por cuenta propia.

Al lector que busque hilos conductores para su reflexión filosófica, le doy en lo que sigue una orientación más amplia acerca de sus estudios.

I. SOBRE EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA

En el filosofar se trata de lo incondicional, verdadero y propio que se hace presente en la vida real. Todo hombre en cuanto hombre filosofa.

Pero intelectualmente y con coherencia es imposible adueñarse de la esencia de la filosofía rápidamente. El pensar filosófico sistemático requiere un verdadero estudio. Este estudio encierra en sí tres caminos.

Primero, *el tomar parte en la investigación científica*. Esta tiene sus dos raíces en la ciencia natural y en la filología y se ramifica en una casi inabarcable multitud de especialidades científicas. La experiencia de las ciencias, de sus métodos y de su pensar crítico hace adquirir una actitud científica que es supuesto indispensable de la veracidad en el filosofar.

Segundo, *el estudio de grandes filósofos*. No se llega a la filosofía sino por el camino de su historia. Este camino es para el individuo un trepar, digámoslo así, por el tronco de grandes obras originales. Pero este trepar solamente tiene éxito cuando parte del impulso original de un interés actual, cuando parte del propio filosofar que se despierta en el estudio.

Tercero, *el vivir a conciencia diariamente*, la seriedad de las resoluciones decisivas y la responsabilidad de lo hecho y experimentado.

Quien omite uno de los tres caminos no llega a un claro y verdadero filosofar. Por eso es la cuestión para cada cual, principalmente para cada joven, la forma determinada en que recorrerá estos caminos; pues sólo una pequeña parte de lo asequible a lo largo de ellos logra conseguir él mismo. La cuestión se divide en éstas:

—¿Qué determinada ciencia intentaré llegar a dominar hasta el fondo como un especialista?

—¿Cuál de los grandes filósofos voy no sólo a leer, sino a estudiar a fondo?

—¿Cómo voy a vivir?

La respuesta sólo puede encontrarla cada uno por sí mismo. No puede fijarse como si fuese un contenido determinado, ni puede

tener una precisión definitiva, ni venir desde fuera. Principalmente la juventud debe mantenerse en estado de posibilidad y de ensayos.

Por eso el consejo es éste: decidirse con resolución, pero no inmutable, sino examinando y corrigiendo, pero tampoco esto al azar y capricho, sino con la gravedad propia de la continuidad en lo intentado que hace del trabajo sucesivo una construcción.

2. SOBRE LECTURAS FILOSÓFICAS

Cuando leo, lo primero que quiero es entender lo que ha querido decir el autor. Mas para entender lo que se quiere decir, es necesario entender no sólo el lenguaje, sino también el asunto. La inteligencia depende del conocimiento del asunto.

De lo anterior resultan algunos hechos esenciales y fundamentales en el sentido de la filosofía.

Queremos adquirir con la inteligencia de los textos el conocimiento del asunto. Por ende tenemos que pensar en el asunto mismo y a la vez en lo que el autor ha querido decir. Cualquiera de las dos cosas sin la otra hace infructuosa la lectura.

Cuando al estudiar el texto mismo pienso en el asunto, tiene lugar en la inteligencia una transformación involuntaria. Por eso para una inteligencia justa son necesarias dos cosas: ahondamiento del asunto y retorno a la clara inteligencia del sentido mentado por el autor. Por el primer camino logro la filosofía, por el segundo la comprensión histórica.

En la lectura es requisito indispensable ante todo una actitud fundamental que partiendo de la confianza en el autor y del amor al asunto tratado por él, empieza por leer como si todo lo dicho en el texto fuese verdad. Únicamente cuando me he dejado arrastrar totalmente, interesándome a fondo, para emerger, por decirlo así, del centro del asunto, puede empezar una crítica que tenga sentido.

En qué sentido estudiamos la historia de la filosofía y nos hacemos dueños de la filosofía pasada, es tema que puede dilucidarse siguiendo el hilo conductor de los *tres requisitos kantianos*, pensar por sí mismo; pensar en lugar de cualquier otro; pensar de acuerdo consigo mismo. Estos requisitos representan tareas infinitas. Toda solución anticipada como si ya se la poseyera o supiera, es una ilusión; siempre estamos en camino hacia ella. La historia ayuda a andar por este camino.

El pensar por sí no se logra desde el vacío. Lo que pensamos por nosotros mismos tiene que sernos en realidad mostrado. La autoridad de la tradición despierta en nosotros los orígenes en que se creyó anteriormente, mediante el contacto con ellos en los comienzos y en las cumbres del filosofar históricamente dado. Todo

estudio ulterior presupone esta confianza. Sin ella no cargaríamos con el trabajo de estudiar a Platón o a Kant.

El filosofar propio trepa, digámoslo así, por las figuras históricas. Entendiendo los textos de ellas llegamos a ser nosotros mismos filósofos. Pero este hacernos dueños de ellas no es, al seguirlas con confianza, pura obediencia. Sino que al caminar de su mano las ponemos a prueba en nuestro propio ser. «Obediencia» quiere decir aquí confiarse a la dirección, empezar por tener por verdadero; no debemos empezar por no tener por verdadero; no debemos empezar ni avanzar haciendo reflexiones críticas en todo momento, ni paralizando con ellas la verdadera marcha propia sometida a la dirección. Obediencia quiere decir además el respeto que no se permite una crítica barata, sino sólo una que partiendo del trabajo propio y total, se acerca paso a paso al asunto y como resultado se alza hasta su nivel. La obediencia encuentra sus límites en no reconocer como verdadero sino lo que logró convertirse en convicción propia en el pensar por sí. Ningún filósofo, ni siquiera el mayor, está en posesión de la verdad. *Amicus Plato, magis amica veritas*.

Sólo se llega a la verdad en el pensar por sí cuando se hace el esfuerzo incesante de femar en lugar de cualquier otro. Es necesario llegar a saber lo que es posible al hombre. Cuando se intenta seriamente pensar lo que ha pensado el otro, se amplían las posibilidades de la propia verdad, incluso cuando se rehúsa asentir al pensamiento ajeno. Sólo se llega a conocer éste cuando se tiene el denuedo de sumirse totalmente en él. Lo lejano y extraño, lo extremo y la excepción, incluso lo extravagante, atraen para no dejar de dar con la verdad por omisión de algo original, por ceguera o por pasar de largo con la vista. Por eso quien filosofa no se vuelve solamente hacia el filósofo elegido en primer lugar, aquél al que como suyo estudia íntegra e incesantemente, sino también a la historia universal de la filosofía, para saber directamente qué pasó y se pensó.

El volverse hacia la historia trae consigo la dispersión en lo múltiple e inconexo. El requisito de *pensar de acuerdo consigo mismo* en todo momento pone en guardia contra la tentación de entregarse, ante el espectáculo de lo pintoresco, a la avidez de

novedades y al goce de la contemplación por demasiado tiempo. Lo que se recoge históricamente debe resultar un estímulo; debe o bien llamarnos la atención y despertarnos o bien hacernos poner en cuestión. No debe pasar por delante indiferentemente. Aquello que no ha entrado en relación y trueque recíproco realmente en la historia, debemos confrontarlo entre sí nosotros mismos. Lo más extraño entre sí debe cobrar una referencia mutua.

Todo entra en conexión al quedar recogido en el yo singular del que entiende. Llegar a estar de acuerdo consigo mismo quiere decir verificar el propio pensar reduciendo a unidad lo separado, lo opuesto y lo que no estaba en contacto. La historia universal, dominada con sentido, se convierte en una unidad, aun cuando siempre abierta. La idea de la unidad de la historia de la filosofía, que fracasa constantemente en la realidad, es lo que impulsa hacia adelante en el hacernos dueños de ella.

3. EXPOSICIONES DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Las exposiciones tienen fines muy diversos.

Colecciones de toda la tradición, simples indicaciones de los textos existentes, de los datos biográficos de los filósofos, de las realidades sociológicas, de las cadenas de hechos relativos a la difusión y conocimiento de los autores, a la discusión, a los desarrollos o evoluciones demostrables o en pasos determinables. Además, la reproducción, a título de información, de los contenidos de las obras, la reconstrucción de los motivos, sistematizaciones y métodos operantes en ellas.

Luego, caracterización del espíritu o de los principios de filósofos sueltos y edades enteras. Finalmente, pintura de la imagen histórica total o hasta llegar a la historia universal de la filosofía en su totalidad.

La exposición de la historia de la filosofía ha menester tanto de la comprensión filológica como del propio cofilosofar. La interpretación histórica más verdadera es necesariamente a la vez un filosofar propio.

Hegel es el filósofo que desarrolló por primera vez filosóficamente, a conciencia y en toda su amplitud, la historia de la filosofía. Su Historia de la Filosofía es, debido a este espíritu, el más grandioso producto de la disciplina hasta hoy. Pero es también un proceder que en virtud de los propios principios hegelianos, acabó simultáneamente con toda comprensión profunda; Todas las filosofías del pasado brillan un momento a la luz de Hegel como bajo un proyector maravillosamente luminoso; pero de repente hay que reconocer que el pensamiento de Hegel arranca, por decirlo así, el corazón a todas esas filosofías y sepulta el resto como un cadáver en el gigantesco cementerio de la historia. Hegel despacha prestamente todo lo pasado, porque cree abarcarlo con su mirada. Su comprensión e interpretación de las filosofías no es un desprevenido abrirse a ellas, sino una operación aniquiladora, no un permanente preguntar, sino un subyugador conquistar, no un convivir, sino un dominar.

Es de aconsejar el leer siempre paralelamente varias exposiciones de la historia, para guardarse por —anticipado de sucumbir a una interpretación como presuntamente comprensible de

suyo. Si se lee solamente una exposición, se impone involuntariamente su esquema.

Es de aconsejar, además, no leer ninguna exposición sin hacer al menos lecturas comprobatorias de los textos originales correspondientes a lo expuesto.

Finalmente, utilícense Historias de la Filosofía como obras de consulta para orientarse bibliográficamente. Ante todo el *Überweg*. Como obras de consulta son utilizables los diccionarios.

GRANDES DICCIONARIOS

Ludwig Noack, Historisch-biographisches Handwörterbuch der Philosophie. Leipzig 1879.

Rudolf Eisler, Handwörterbuch der Philosophie, Berlín 1913.

Philosophenlexikon por *Werner Ziegenfuss*, Berlín 1949.

André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, París 1928.

PEQUEÑOS DICCIONARIOS

Kirchner, Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, refundido por Michaelis, Leipzig 1907 (la refundición de *Johannes Hoffmeister*, Leipzig 1944, está hecha bajo la influencia del nacionalsocialismo, pero no es inutilizable).

Heinrich Schmidt, Philosophisches Wörterbuch, 9.ª edición 1934. Leipzig. Kröners Taschenausgabe.

Walter Brugger, S. J., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1947.

Erwin Metzke, Handlexikon der Philosophie, Heidelberg 1948.

Dagobert D. Runes, The Dictionary of Philosophy, 4.ª edición, Nueva York 1942.

Doy a continuación, para los historiadores lo mismo que para los textos, sólo listas de nombres. Acerca de las ediciones, traducciones, comentarios, títulos y contenidos de las distintas obras que hay que utilizar los instrumentos bibliográficos: además de los diccionarios, ante todo las obras históricas del *Überweg* y *Vorländer*.

LISTA DE EXPOSICIONES DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

I. FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Überweg: indispensable obra de consulta de valor permanente.

Vörlander: información para el principiante.

J. E. Erdmann: junto con una construcción hegeliana de las líneas fundamentales, análisis realmente excelentes en detalle.

Windelband: elegantes sinopsis sin profundidad en el estilo de fines del siglo XIX.

Zeller: filosofía griega, riquísimo en material, claro y comprensivo, no filosófico.

Gilson: moderno historiador de altura de la filosofía medieval.

II. INDIA Y CHINA

INDIA

Deussen: obra voluminosa con muchas traducciones de textos índicos, abrió el camino aunque presa de la filosofía schopenhaueriana.

Strauss: breve, sinóptica, informativa.

CHINA

Forke: obra voluminosa. Informativa. Da noticias de muchos dominios desconocidos hasta aquí en Occidente.

Hackmann: exposición fríamente objetiva y más bien superficial.

Wilhelm: poseído de entusiasmo.

Zenker: obra más breve, ingeniosa y avisada.

4. TEXTOS

Todos los textos existentes de la filosofía occidental, sus ediciones, comentarios y traducciones, se encuentran indicados en el *Überweg*; una selección más breve pero útil en el *Vorländer*. Para el estudio personal hay que hacerse una biblioteca limitada de los textos realmente esenciales. Una lista de semejante biblioteca experimentará variaciones personales. Un núcleo es, sin embargo, casi universalmente válido. También en él es distinta la acentuación, de suerte que el acento principal, absoluta y universalmente válido no cae en ninguna parte. Es bueno elegir ante todo un filósofo capital. Es ciertamente deseable que sea uno de los mayores filósofos. Sin embargo es posible encontrar el camino partiendo de un filósofo de segundo o tercer orden con el que por casualidad se tropezó primero e hizo una impresión profunda. Todo filósofo, estudiado a fondo, conduce paso a paso a la filosofía entera y a la historia entera de la filosofía. Una lista de los textos capitales se reduce para la antigüedad a lo conservado, en especial a las pocas obras completas conservadas. Para los siglos modernos es tal la masa de textos que aquí es la dificultad la contraria, la selección de lo poco indispensable.

LISTAS DE NOMBRES I

FILOSOFÍA OCCIDENTAL

FILOSOFÍA ANTIGUA

Fragmentos de los *presocráticos* (600-400 a. C.).

Platón (428-348 a. C.).

Aristóteles (384-322 a. C.).

Fragmentos de los *estoicos* antiguos (300-200 a. C.). Y: *Séneca* (muerto en el 65 d. C), *Epicteto* (aproximadamente del 50-138), *Marco Aurelio* (reinó del 161-180) — Fragmentos de *Epicuro* (342-271 a. C.) y *Lucrecio* (96-55 a. C) — *Escépticos*. Y *Sexto Empírico* (*circa* 150) — *Cicerón* (106-43 a. C.), *Plutarco* (aproximadamente del 45-125).

FILOSOFÍA CRISTIANA

Patrística: *Agustín* (354-430).

Edad Media: *Juan Escoto Erígena* (siglo IX); *Anselmo* (1033-1109); *Abelardo* (1079-1142); *Tomás* (1225-1274); *Juan Duns Escoto* (muerto en 1308); *Maestro Eckhart* (1260-1327); *Ockham* (aproximadamente del 1300-1350); *Nicolás Cusano* (1401-1464); *Lutero* (1483-1546); *Calvino* (1509-1564).

FILOSOFÍA MODERNA

Del siglo XVI: *Maquiavelo*; *Moro*; *Paracelso*; *Montaigne*; *Bruno*; *Böhme*; *Bacon*.

Del siglo XVII: *Descartes*; *Hobbes*; *Spinoza*; *Leibniz*; *Pascal*.

Del siglo XVIII:

Ilustración inglesa: *Locke*; *Hume*.

Moralistas franceses e ingleses:

Del siglo XVII: *La Rochefoucauld*; *La Bruyère*.

Del siglo XVIII: *Shaftesbury*; *Vauvenargues*; *Chamfort*.

La filosofía alemana: *Kant*; *Fichte*; *Schelling*; *Hegel*.

Del siglo XIX:

Filosofía alemana de profesores en el siglo XIX, por ejemplo, *Fichte hijo*; *Lotze*.

Los filósofos originales: *Kierkegaard*; *Nietzsche*.

Ciencias modernas como lugar de la filosofía:

Filosofía del Estado y de la economía: *Tocqueville*; *Lorenzo von Stein*; *Marx*.

Filosofía de la historia: *Ranke*; *Burckhardt*; *Max Weber*.

Filosofía natural: *K. E. von Baer*; *Darwin*.

Filosofía psicológica: *Fechner*; *Freud*.

Como primera caracterización arriesgo una serie de observaciones totalmente insuficientes. En ningún momento pienso con ellas clasificar o juzgar decisivamente a ningún filósofo, aunque las frases suenen inevitablemente así. Ruego que se entiendan mis frases como cuestiones. Sólo se proponen llamar la atención. Quien aún no sepa bastante quizá deba anotar por dónde podría empezar de acuerdo con sus propias inclinaciones.

SOBRE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Los presocráticos tienen el encanto único que reside en los comienzos. Son extraordinariamente difíciles de comprender tales cuales fueron realmente. Hay que intentar prescindir de toda «formación filosófica», que nos vela, con los modos de pensar y hablar corrientes, ésa su pristinidad. En los presocráticos se abre paso el pensamiento partiendo de la intuición de una experiencia original del ser. En ellos presenciamos cómo se produjo por primera vez la iluminación intelectual. Una unidad de estilo nunca vuelta a ver domina la obra de cada uno de estos grandes pensadores como exclusiva de él. Como sólo se nos han transmitido fragmentos, sucumbe casi, cada intérprete rápidamente a la tentación de interpretarlos a su manera. Todo está aquí aún lleno de enigmas.

Las obras de Platón, Aristóteles y Plotino son las únicas de la filosofía griega que se han conservado relativamente completas. Estos tres filósofos ocupan el primer lugar en todo estudio de la filosofía antigua.

Platón enseña las eternas experiencias filosóficas fundamentales. En el movimiento de su pensar está recogida toda la riqueza de la filosofía griega anterior. Se alza, en medio de las conmociones de su edad, en el límite de los tiempos. Con su espíritu abierto de la manera más independiente divisa lo inteligible. Logra comunicar con la mayor claridad los movimientos de su pensar, pero de tal suerte que el misterio del filosofar se vuelve lenguaje, mientras que sigue constantemente presente como misterio. Todos sus materiales están perfectamente fundidos. Llevar a cabo el trascender es lo único esencial. Platón ha ascendido hasta la cumbre más allá de la cual no parece que pueda llegar el pensamiento humano. De él han partido los más profundos impulsos del filosofar hasta hoy. Se le ha comprendido mal en todo tiempo, pues no enseña ninguna doctrina que pueda aprenderse y tiene que conquistársele siempre de nuevo. En el estudio de Platón, lo mismo que en el de Kant, no se aprende una cosa fija, sino que se llega al propio filosofar. El pensador posterior se revela en la forma en que comprende a Platón.

En *Aristóteles* se aprenden las categorías que dominan desde él el pensamiento entero de Occidente. Aristóteles ha determinado el lenguaje (la terminología) del filosofar, sea que se piense con él o contra él o superando todo este plano del filosofar.

Plotino utiliza la tradición entera de la filosofía antigua como medio para formular una maravillosa metafísica que, de un temple original, marcha desde entonces a través de los tiempos como la verdadera metafísica. La quietud mística se ha vuelto comunicable en la música de una especulación que sigue siendo insuperable y resuena en alguna forma siempre que desde entonces se ha pensado metafísicamente. Los estoicos, epicúreos y escépticos más los platónicos y aristotélicos (los prosélitos de la Academia nueva y los peripatéticos) crean una *filosofía general de las capas cultas* de los últimos tiempos de la antigüedad, para las que también escribieron Cicerón y Plutarco. Con toda su oposición de posiciones racionales, y a pesar de una constante polémica mutua, hay aquí un mundo común. Participar universalmente en él es lo que hizo al ecléctico, pero lo que también hizo la actitud fundamental específicamente limitada de estos siglos de la antigüedad, la dignidad personal, la continuidad de lo esencialmente sólo repetido, la peculiar rotundidad e infecundidad, pero también la comprensibilidad general. Aquí está la base de la filosofía para todo el mundo corriente hasta hoy. La última figura interesante es *Boecio*, cuya Consolatio Philosophiae pertenece por su tono, belleza y autenticidad a los libros fundamentales del hombre que filosofa.

Capas de comunidad filosófica por su formación, conceptos, lenguaje y actitud son en tiempos posteriores los *clérigos* de la Edad Media, los *humanistas* desde el Renacimiento, ya más débilmente la atmósfera especulativamente idealista de la filosofía alemana en el mundo culto entre el 1770 y 1850 desde Riga hasta Zurich, desde Holanda hasta Viena. Ocuparse con estas capas es interesante bajo el punto de vista de la historia de la cultura y de la sociología. Es importante comprender la distancia que hay desde las grandes creaciones filosóficas hasta esta forma crecientemente divulgada del pensar. En especial es importante el humanismo, porque su origen propio no es una gran filosofía, sino una actitud del espíritu que se apropia la tradición, comprende sin prejuicios y practica una libertad

humana sin la cual sería imposible nuestra vida occidental. El humanismo (sólo consciente de sí desde el Renacimiento y que aún hoy compensa conocer en Pico, Erasmo, Marsilio Ficinio) recorre todos los tiempos desde la consciente *paideia* griega y desde que los romanos lo realizaron por primera vez bajo la influencia griega en tiempo de los Escipiones. En nuestros días se ha debilitado. Sería una fatalidad de incalculables consecuencias espirituales y humanas que desapareciese.

SOBRE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

Entre los Padres de la Iglesia se alza con sobresaliente grandeza *Agustín*. Con el estudio de su obra se conquista el filosofar cristiano entero. Aquí se encuentran las numerosas e inolvidables fórmulas en que se hace palabra la intimidad que falta aún en la filosofía antigua con este alto grado de reflexión y pasión. La obra, inmensamente rica, está llena de repeticiones, a veces de una hinchazón retórica; en conjunto, quizá sin belleza; en detalle, de la perfecta concisión y fuerza de verdades profundas. Se consigue conocer a sus adversarios por sus citas y referencias en la polémica con ellos. Agustín es con sus obras la fuente de donde mana hasta hoy todo pensar que indaga el alma en sus profundidades.

Escoto Erígena concibe un edificio del ser integrado por Dios, la naturaleza y el hombre, en categorías neoplatónicas, pero con libertad dialéctica en el desarrollo. Da un nuevo tono de franquía, consciente de sí, para el mundo. Docto, conocedor de la lengua griega, traductor de Dionisio Areopagita, esboza con un material de conceptos tradicionales su grandioso sistema que por la actitud hace efecto de original. Erígena avizora la naturaleza divina y resulta el neofundador de una mística especulativa cuya repercusión llega hasta el presente. Se alza solitario en una época alejada de la filosofía. Su obra es el producto cultural de la apropiación rememorativa de una alta tradición partiendo de una forma de vida religiosa y filosófica.

El pensar metódico de la Edad Media es original por primera vez en *Anselmo*. Bajo las ásperas formas del pensar lógico y jurídico

hay directas y seductoras revelaciones intelectuales de lo metafísico. Lejano y extraño a nosotros en lo que toca a la presunta fuerza de convicción del curso de las ideas y a las tesis dogmáticas especiales, es actual y digno de fe en la revelación de los contenidos, en tanto tomamos éstos en su universalidad humana, como los de Parménides, no en su veste histórica, la del dogma cristiano.

Abelardo enseña la energía de la reflexión, los caminos de lo lógicamente posible, el método de las antítesis dialécticas como camino para discutir los problemas. Oponiendo lo contradictorio y preguntando sin cejar, resulta el fundador del método escolástico, que alcanza su cumbre en Tomás, pero trae también consigo el peligro de la disolución de la sustancia cristiana, hasta entonces ingenuamente fundamental.

Tomás edifica el grandioso sistema descollantemente válido, que hace casi autoridad, en el mundo católico hasta hoy, y en el cual el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, lo concebible racionalmente y lo inconcebible pero que debe creerse, lo profano y lo sagrado, las posiciones heréticas refutadas y el punto de verdad que hay en ellas, resultan integrados en una unidad y desplegados en una forma que se han comparado, no sin razón, a las grandes catedrales de la Edad Media. Tomás ha reunido cuanto ha producido el pensar medieval. Vistos desde él, han llevado a cabo todos ellos un trabajo previo, por lo que se refiere a la aportación ordenadora de todo el material y al método de apropiación de Aristóteles, incluso el último anterior, Alberto Magno. A éste solamente lo supera Tomás quizá en claridad, mesura y concisión del pensamiento. Afectiva e intuitivamente debe hacerse conocimiento con esta perfecta realidad filosófica de la Edad Media mediante la *Divina Comedia* de Dante.

Duns Scoto y *Ockham* son, casi en el momento en que parece acabado el perfecto edificio del pensar medieval, el derrumbamiento. Duns Scoto, todavía en una forma que pasa por ortodoxa, estimula con profundas dificultades que descubre en la voluntad y en la individualidad singular de aquí y ahora. Ockham lleva la actitud fundamental del conocimiento hasta una catástrofe que resulta el fundamento del conocimiento moderno; éste a la vez se modera y ensancha extraordinariamente el alcance de sus

dominios. Políticamente destruye las pretensiones de la Iglesia como publicista al servicio de Luis de Baviera. También él es, como todos los pensadores medievales de los que hemos conservado las obras, un fiel cristiano (los incrédulos, escépticos y nihilistas sólo son conocidos las más de las veces por refutaciones y citas). No hay hasta hoy ninguna edición moderna de las obras de Ockham. No están traducidas al alemán. Quizá el único gran hueco en la elaboración de la historia de la filosofía hasta aquí.

Nicolás Cusano es el primer filósofo de la Edad Media con el que nos encontramos en una atmósfera que nos parece la propia. Sin duda es aún pura Edad Media en su fe, pues aquí está aún intacta la unidad de la fe de la Iglesia, la confianza en la unidad universal de la Iglesia católica, en trance de acabar abarcando todos los pueblos, de cualquier religión que sean. Pero su filosofar ya no esboza el sistema uno, como Tomás, ni se sirve ya del método escolástico, que se apropia por vía lógica lo tradicional en sus antítesis contradictorias, sino que se vuelve derechamente hacia las cosas, sean estas metafísicas (trascendentes) o empíricas (inmanentes). Sigue, pues, en cada caso caminos metódicos especiales procedentes de su propia intuición, ante la cual se alza un maravilloso ser de Dios, que se descubre de un modo nuevo en estas especulaciones. En este ser de la Divinidad ve todas las realidades del mundo, pero de tal manera que en él la especulación abre el camino a las intuiciones empíricas y los conocimientos empíricos lo mismo que los matemáticos sirven de medios a la intuición de la Divinidad. Hay en él un pensar que todo lo abarca, que a la vez se acerca amorosamente a todo lo real y lo rebasa. No se esquiva el mundo, sino que este destella a la luz de la trascendencia. Aquí está pensada una metafísica que ha permanecido hasta hoy irremplazable. Pasearse por ella cuenta entre las horas felices del que filosofa.

Lutero es otra cosa. Estudiarlo es indispensable. Es sin duda el pensador teológico que desprecia la filosofía, que habla de la ramera de la razón, pero que concibe las ideas existenciales básicas sin las cuales apenas sería posible el filosofar actual. La mescolanza de fe grave y apasionada y de prudencia presta a la adaptación, de profundidad y de ánimo rencoroso, de luminoso y

seguro acierto y de bronco escandalizar, hace del estudio, a la vez que un deber, también un tormento. La atmósfera que emana de este hombre es extraña y filosóficamente perniciosa.

Calvino tiene una forma disciplinada, metódica, la grandiosidad de las últimas consecuencias, la lógica férrea, el mantenimiento de los principios sin condiciones. Pero en su intolerancia sin amor, lo mismo en la actividad teórica que en la práctica, es el triste contrapolo del filosofar. Es bueno haberle mirado a la cara, para reconocer este espíritu siempre que se presente en el mundo velado y fragmentario. Calvino es la cumbre de esa encarnación de la intolerancia cristiana contra la cual no hay nada más que la intolerancia.

SOBRE LA FILOSOFÍA MODERNA

La filosofía moderna es, en comparación de la antigua y medieval, una filosofía carente de una totalidad que la abarque, antes bien dispersa en los intentos más heterogéneos y faltos de relación entre sí; llena sin duda de grandiosos edificios sistemáticos, pero sin que se haya impuesto un sistema dominante de hecho. Es extraordinariamente rica; está llena de lo concreto y se muestra libre en la abstracción especulativa de denodadas empresas mentales; permanece en constante referencia a la ciencia moderna; se encuentra diferenciada nacionalmente en cuanto escrita en lengua italiana, alemana, francesa e inglesa, además de las obras en lengua latina que siguen aún los hábitos de la Edad Media, casi exclusivamente latina.

Caracterizamos siguiendo el esquema de los siglos.

El *siglo XVI* es rico en creaciones directamente cautivadoras, heterogéneas entre sí e insólitamente personales. Son fuentes que siguen emanando hasta hoy.

Políticamente son *Maquiavelo* y *Moro* creadores de la moderna falta de prevenciones en la indagación de las circunstancias reales. Sus escritos siguen siendo aún hoy, bajo su veste histórica, tan intuitivos e interesantes como entonces.

Paracelso y *Böhme* introducen en el mundo, igualmente rico en profundidad y superstición, en clarividencia y confusión acrítica, de lo que hoy se llama teosofía, antroposofía, cosmosofía. Poderosamente intuitivos y pictóricos de imágenes, conducen a un laberinto encantado. Hay que poner de relieve la estructura racional, que brilla en parte bajo la extravagancia racionalista, en parte, y especialmente en Böhme, bajo la profundidad dialéctica.

Montaigne es el hombre que ha llegado a ser absolutamente independiente y que no tiene el afán de realizar nada en el mundo. Su actitud y sus meditaciones, su honradez y su prudencia, su falta escéptica de prevenciones y su buen sentido práctico, se encuentran expresados en una forma moderna. La lectura encadena inmediatamente; bajo el punto de vista filosófico es, para esta forma de vida, una perfecta expresión, pero a la vez como una parálisis. Sin grandes vuelos, es esta autosuficiencia una tentación.

Bruno es, por el contrario, el filósofo de luchas infinitas que se consume en la insatisfacción. Sabe de los límites y cree en lo más alto. Su diálogo sobre los «eroici furori» es un libro básico de la filosofía del entusiasmo.

Bacon pasa por ser fundador del empirismo moderno y de las ciencias. Ambas cosas sin razón. Pues la verdadera ciencia moderna —la ciencia matemática de la naturaleza—, no la comprendió Bacon, que vive en los comienzos de su edad, ni ella hubiera llegado a producirse nunca por los caminos que él traza. Pero Bacon se entregó, en un entusiasmo por lo nuevo muy peculiar del Renacimiento, a las ideas del saber como poder, de las inmensas posibilidades técnicas, del abandono de las ilusiones en favor de la comprensión intelectual de la realidad.

El *siglo XVII* trae la filosofía de la construcción racional. Surgen grandes sistemas en un limpio desarrollo lógico. Es como si se llegase al aire puro, pero en cambio desaparece tácitamente la plenitud intuitiva, el mundo de eficaces imágenes. La ciencia moderna está ahí. Se vuelve modelo.

Descartes es el fundador de este nuevo mundo filosófico, y junto con él *Hobbes*. Descartes ha resultado, fatal por su errónea concepción de la ciencia y la filosofía. Por las consecuencias que tuvo y por el error fundamental que radica en la cosa misma, hay

que estudiarlo aún hoy, para conocer el camino que debe evitarse. Hobbes esboza sin duda un sistema del ser, pero su grandeza está en la construcción política, cuya consecuencia grandiosa traza líneas de la existencia que con tal claridad se tornan conscientes por primera vez aquí para siempre.

Spinoza es el metafísico que con conceptos tradicionales y cartesianos da expresión a una fe filosófica, pero es original en el temple metafísico, que en su época fue exclusivo de él y que le ha dado una grey filosófica que él es el único de su siglo en tener y que llega hasta hoy.

Pascal es el adversario del absolutismo de la ciencia y del sistema. Su pensar domina ambas cosas, tiene la misma nitidez, pero mayor veracidad y profundidad.

Leibniz, universal como Aristóteles, más rico que todos los filósofos de su siglo en contenidos e invenciones, siempre creando, siempre ingenioso, carece sin embargo en su metafísica del gran rasgo de una concepción fundamental profundamente humana.

El *siglo XVIII* presenta por primera vez una ancha corriente de literatura filosófica para el gran público. Es el siglo de la Ilustración.

La Ilustración inglesa tiene en *Locke* su primera figura representativa. Locke dio al mundo inglés que brotó de la revolución de 1688 la base espiritual, también en el pensamiento político. *Hume* es el eminente analítico cuya sensatez, a pesar de toda su prolijidad, no nos resulta hoy vulgar. Su escepticismo es la dureza y la honradez de un espíritu que osa, al llegar al límite donde empieza lo inconcebible, mira de hito en hito a éste, sin hablar de él.

En Francia y también en Inglaterra hubo los escritos aforísticos y ensayísticos de los conocedores del mundo y del hombre que se llaman «moralistas». El conocerlos educa por medio de la psicología en la actitud filosófica. En el siglo XVII y en el gran mundo de la corte escriben La Rochefoucauld y La Bruyère, en el siglo XVIII, Vauvenargues y Chamfort. Shaftesbury es el filósofo de la disciplina estética de la vida.

La gran filosofía alemana tiene, con la energía sistemática y el espíritu abierto para lo más profundo y para lo más lejano, perfección lógica y plenitud de contenido en una medida tal, que es

hasta hoy indispensable base y educación de todo pensar filosófico serio. Kant, Fichte, Hegel, Schelling.

Kant: el paso decisivo para nosotros de la conciencia del ser, la exactitud en la efectuación mental del trascender, la iluminación del ser en sus dimensiones fundamentales, el *ethos* de la insuficiencia de nuestro ser, el ideal del ancho espacio y de la humanidad; en común con Lessing, la claridad de la razón misma. Un hombre aquilino.

Fichte: la especulación llevada hasta el fanatismo, el intento violento de lo imposible; constructor genial, moralista patético. Mana de él un fatal ejemplo de extremismo e intolerancia.

Hegel: dominio pleno y elaboración total de las formas dialécticas del pensamiento, interiorización de los contenidos de toda índole en el pensamiento, la rememoración más amplia de la historia occidental.

Schelling: incansable cavilación sobre las cosas últimas, revelación de misteriosos arcanos, fracaso en la sistematización, apertura de nuevas vías.

El *siglo XIX* es tránsito, disolución y conciencia de la disolución, riqueza de material, amplitud científica. La fuerza de la filosofía se hace cada vez más débil en los filósofos docentes, convirtiéndose en sistemas pálidos y arbitrarios sin validez y en Historia de la Filosofía, que por primera vez hace accesible el material histórico en todo su volumen. La fuerza de la filosofía misma vive en excepciones que apenas cuentan para los contemporáneos y en la ciencia.

La *filosofía de profesores* alemanes es instructiva, diligente, celosa, universal, y sin embargo ya no vive de hecho de la energía del ser del hombre, sino del mundo universitario de la cultura burguesa con su valor educativo, su seriedad y buena voluntad y sus límites. Se estudiará a manifestaciones relativamente más importantes, como Fichte hijo, Lotze y otros, más por instruirse que por la sustancia.

Los *filósofos originales* de la época son *Kierkegaard* y *Nietzsche*. Los dos carecen de sistema, los dos son excepciones y víctimas. Tienen conciencia de la catástrofe, dicen verdades nunca oídas y no enseñan ningún camino. Ellos son la prueba documental de que la

época se caracteriza por la más inexorable autocrítica que se haya llevado a cabo jamás en la historia de la humanidad.

Kierkegaard: formas de la actividad interna, la gravedad del pensar en vista de la decisión personal, el volverse fluido todo, en especial el pensamiento hegeliano petrificado. Cristianismo violento.

Nietzsche: reflexión sin fin, golpearlo y discutirlo todo, cavar sin encontrar fondo, de no ser en nuevos absurdos. Anticristianismo violento.

Las *ciencias modernas* no resultan soportes de una actitud filosófica en el ancho campo de su cultivo, sino en personalidades aisladas pero numerosas. He aquí algunos nombres sólo a título de ejemplo.

Filosofía del Estado y de la sociedad: *Tocqueville* capta la marcha del mundo moderno hacia la democracia mediante el conocimiento sociológico del antiguo régimen, de la Revolución francesa, de los Estados Unidos de América. Su preocupación por la libertad, su sentido de la dignidad del hombre y de la autoridad, le hacen preguntar de un modo realista por lo inevitable y lo posible. Es un hombre y un investigador de primer orden. *Lorenzo von Stein* ilumina, sobre la base de los hechos y las ideas políticas de los franceses desde 1789, la serie de los acontecimientos hasta pleno cuarto decenio del siglo dentro de la polaridad de Estado y sociedad. Su mirada se dirige a la cuestión del destino de Europa. *Marx* utilizó estos conocimientos, los desplegó en construcciones económicas, les imbuyó el odio contra todo lo existente y los llenó de metas milenaristas. Para los desdichados y desesperados proletarios de todos los países se encendió una luz de esperanza que los une en un poder capaz de derrocar la situación económica, sociológica y política a fin de crear un mundo de justicia y de libertar para todos.

Filosofía de la historia: Ranke desarrolla los métodos histórico-críticos al servicio de una visión de la historia universal que, respirando la atmósfera de Hegel y Goethe, es, a pesar de una aparente repulsa de la filosofía, una verdadera filosofía. *Jacobo Burckhardt* se siente, por decirlo así, el sacerdote de la cultura histórica, muestra lo que tiene de grandioso y dichoso la rememoración histórica, de malo y de bueno la actitud

fundamentalmente pesimista de pertenecer al final de un mundo al que en definitiva solamente en semejante rememoración le es dispensada la magnificencia. *Max Weber* afloja todas las cadenas del pensamiento, investiga con todos los medios lo real de la historia, pone en claro las conexiones de un modo tal que la mayor parte de la historiografía anterior parece pálida e insuficiente debido a la imprecisión de las categorías con que concibe su objeto. Weber desarrolla teórica y prácticamente la tensión entre valorar y conocer, crea justamente mediante el modesto examen del conocimiento real, renunciando a lo vago y a lo total, un espacio libre para todas las posibilidades.

Filosofía de la naturaleza: *K. E. von Baer* proporciona por los caminos de la investigación y del descubrimiento una grandiosa visión del mundo de la vida en sus caracteres fundamentales. *Darwin*, su contrapolo, busca en esta visión determinados nexos causales cuyas consecuencias aniquilan la visión de la vida propiamente tal.

Filosofía psicológica: *Fechner* funda una investigación metódica y experimental de la relación entre lo físico y lo psíquico en la percepción sensible (psicofísica), pero como miembro de una construcción llevada a cabo por medio de conceptos, pero que en realidad es un sueño, de la animación de toda vida y de todas las cosas. *Freud* cultiva la psicología del desenmascaramiento en forma que ejerce gran influencia, pero que vuelve naturalistas y triviales las ideas expuestas en forma más alta por Kierkegaard y por Nietzsche. Una visión del mundo bajo la forma de la amistad por el hombre, pero en realidad animada por el odio y de efectos devastadores, era propia de una época cuyas mendacidades se destruyen aquí sin misericordia, pero también como si este mundo fuese el mundo en general.

LISTA DE NOMBRES II

CHINA E INDIA

FILOSOFÍA CHINA

Laotsé (siglo VI a. C.); *Confucio* (siglo VI a. C.); *Me Ti* (segunda mitad del siglo V a. C.); *Chuang-tsé* (siglo IV a. C.).

FILOSOFÍA ÍNDICA

Upanichadas (aproximadamente, 1000-400 a. C.); Canon Pali del *Budismo*; Textos del Mahabharata (último siglo antes de J. C.).

Bhagavadgita, etc.; Arthashastra de *Kantilya*; *Sankara* (siglo IX d. C.).

Tal como resulta accesible con los medios disponibles hasta aquí de *traducciones* e *interpretaciones*, es la filosofía *china* e *índica* entera, comparada con la occidental, de un volumen incomparablemente menor y de un desarrollo igualmente menor en cuanto a ramificaciones y formas plenarias. La occidental sigue siendo para nosotros el objeto principal. Cierto que se ha insistido demasiado en que de la filosofía asiática sólo comprenderíamos aquello que ya sabríamos sin ella por la filosofía propia. Pero es exacto que la mayoría de las interpretaciones se sirven tanto de las categorías occidentales, que el error resulta sensible incluso para quien no entiende las lenguas asiáticas.

El paralelismo de las tres evoluciones —China, India, Occidente— es sin duda históricamente exacto, pero arroja para nosotros una imagen torcida en tanto en cuanto por obra suya parece haber equilibrio entre las tres. Este no es para nosotros el caso. Las visiones insustituibles que nos proporciona el pensamiento asiático no pueden engañar en cuanto a que la íntegra plenitud o los contenidos que a todos nos animan realmente nos vienen aún del pensamiento occidental. Sólo aquí hay claridad de las distinciones, la precisión de las cuestiones, la referencia a las ciencias, la lucha de las discusiones que llega al detalle, el largo aliento en los movimientos de las ideas, tal como todo ello no es indispensable.

LISTA DE NOMBRES III

FILOSOFÍA ESCONDIDA EN LA RELIGIÓN, LA POESÍA Y EL ARTE

Religión: la Biblia; los textos reunidos en las antología de historia de la religión.

Poesía: *Homero*; *Esquilo*, *Sófocles*, *Eurípides*; *Dante*; *Shakespeare*; *Goethe*; *Dostoievski*.

Arte: *Leonardo*; *Miguel Ángel*; *Rembrandt*.

Para hacerse dueño de los contenidos de la filosofía en su historia es menester algo más que la lectura de los filósofos en sentido estricto. Aparte de una visión clara del desarrollo de las ciencias, es indispensable dejarse apresar por los altos valores de la religión, de la poesía, del arte. No se debe leer siempre cosas distintas y de todas las clases, sino detenerse en lo grande y profundizarlo una y otra vez incesantemente.

5. LAS GRANDES OBRAS

Unas pocas obras filosóficas son por el sentido del pensamiento que encierran tan *infinitas* como las grandes obras de arte. En ellas está *pensado más de lo que sabía el propio autor*. Sin duda que en todo pensamiento profundo hay un depósito de consecuencias que no abarca en seguida con su mirada el pensador. Pero en las grandes filosofías es la totalidad misma la que alberga en sí lo infinito. Es lo que hay de asombrosamente concordante en medio de todo lo contradictorio, de tal suerte que las mismas contradicciones resultan expresión de la verdad. Es un entretejimiento de ideas que en la claridad de los primeros términos dejan trasparentar un abismo sin fondo. Son maravillas lo que se ve cuanto más pacientemente se interpreta. Así son, por ejemplo, las obras de Platón, las obras de Kant, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel —pero con diferencias. En *Platón*, con la más clara conciencia la forma bien ponderada, la perfección, el más claro saber del método, el empleo del arte para comunicar la verdad filosófica sin pérdida del rigor ni plenitud del pensamiento. En *Kant* la máxima honradez, lo digno de confianza en cada frase, la más bella claridad. En *Hegel* lo indigno de confianza en el permitirse pasar de largo, pero en cambio la riqueza de los contenidos, la fuerza creadora que muestra la profundidad en los contenidos sin realizarla en el propio filosofar. Este se halla más bien transido de violencia y falacia, tiene la tendencia a la escolástica de los esquemas dogmáticos y a la contemplación estética.

Los filósofos son de índole y rango extraordinariamente distintos. Es un destino de la vida filosófica el que en la juventud me entregue al estudio de *uno* de los grandes filósofos y a *cuál*.

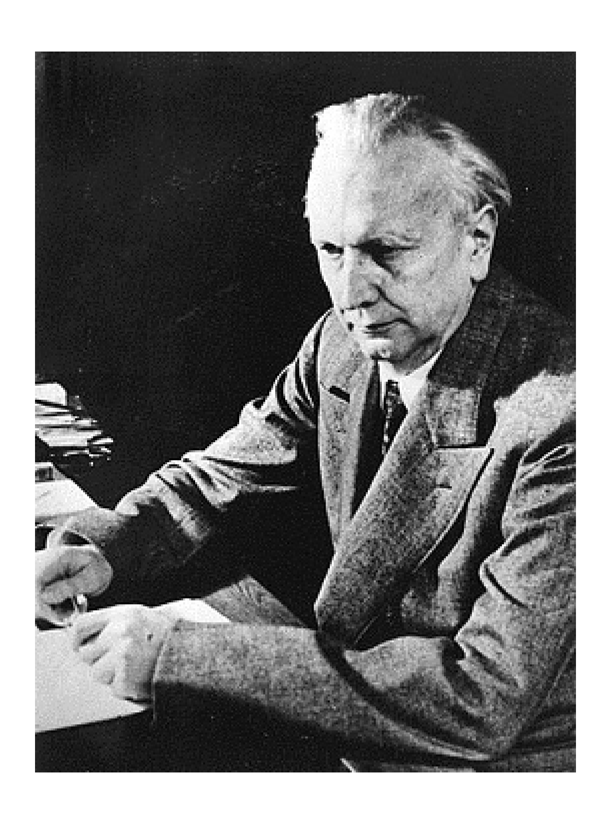
Puede decirse que en cualquiera de las grandes obras está todo. En cualquiera de los grandes se entra uno por el reino entero de la filosofía. Penetrando a fondo en la alta obra de una vida, conquisto el centro desde el cual se ilumina y en el cual se refleja todo lo demás. Al estudio de esta obra se incorpora todo lo demás. En relación con él se adquiere una orientación sobre la historia entera de la filosofía, se aprende en ella siquiera lo indispensable, surgen impresiones de las citas de los textos originales, se presiente lo demás que hay ahí. A consecuencia de la ilimitada profundidad de

un pasaje se practica la autocrítica sobre la medida del saber que sólo gradualmente se va adquiriendo de las otras creaciones filosóficas.

Al joven le resultaría bien venido un consejo acerca de qué filósofo elegir. Pero esta elección tiene que hacerla cada uno por sí mismo. Sólo cabe hacer indicaciones y llamar la atención. La elección es una decisión esencial. Tiene lugar quizá después de variados intentos y tanteos. Puede experimentar su ampliación en el curso de los años. A pesar de todo hay consejos que dar. Un viejo consejo es el de estudiar a Platón y a Kant, con lo cual se habrá alcanzado todo lo esencial. Estoy de acuerdo con este consejo.

No es ninguna elección dejarse arrebatar por lecturas de las que encadenan, como por ejemplo las de Schopenhauer o Nietzsche. Elección significa un estudio hecho con todos los medios disponibles. Por tanto significa un ahondar en la historia entera de la filosofía partiendo de una de sus grandes manifestaciones. Una obra que no lleva por este camino es una elección desventajosa, bien que al fin y al cabo toda obra filosófica tiene que resultar fecunda de algún modo si se la estudia de veras.

La elección de algún gran filósofo para estudiar sus obras no significa, pues, el limitarse a él. Al contrario, al estudiar un grande hay que fijar la vista a la vez y lo más pronto posible en lo más opuesto a él. La prevención es la consecuencia del limitarse a un filósofo, aunque sea el más libre de prevenciones. No sólo no tiene en el filosofar cabida ninguna divinización de un hombre, ningún hacer de uno el único, ningún maestro exclusivo. Antes bien, el sentido del filosofar está en abrirse a la verdad en su totalidad, no como la nivelada y abstracta verdad en general, sino como la multiplicidad de la verdad en sus altas realizaciones.



KARL THEODOR JASPERS (Oldenburg, Alemania, 1883 - Basilea, 1969). Filósofo alemán que fue uno de los «constructores» del existencialismo. Su obra, compuesta por más de treinta libros, influyó en la teología, la psiquiatría y la filosofía del siglo XX. Nacido en Oldenburg el 23 de febrero de 1883, Jaspers estudió derecho y medicina y recibió su doctorado en la Universidad de Heidelberg. Enseñó psiquiatría en la Universidad de Heidelberg desde 1916. Adentrándose en el campo de la filosofía, ocupó la cátedra de filosofía desde 1937. Jaspers, cuya mujer era judía y que rechazó sin paliativos a las autoridades hitlerianas, no pudo enseñar durante la mayor parte del periodo en el que Hitler estuvo en el poder. En 1948 aceptó una cátedra de filosofía en Basilea, Suiza. En su primera obra mayor, *Psicopatología general* (1913), Jaspers denunció las pretensiones científicas de la psicoterapia tachándolas de engañosas y deterministas. Más tarde publicó *Psicología de las concepciones del mundo* (1919), un trabajo muy importante para catalogar las diferentes actitudes ante la vida. En su principal obra, *Filosofía* (tres volúmenes, 1932), Jaspers da su visión de la historia de la filosofía y aborda sus principales temas. Identificó la filosofía con el pensamiento filosófico en sí mismo, no con las conclusiones a

las que puede llevar. Su ideario nace de un esfuerzo por explorar y describir los márgenes y los límites de la experiencia. Empleó el término «das Umgreifende» (lo abarcador, lo circunvalante o, mejor, *lo envolvente-fundamentante*) para referirse a los límites últimos del ser, el horizonte indefinido en el cual puede desarrollarse cualquier experiencia objetiva o subjetiva y que no puede comprenderse por vías racionales. Otra obra importante es *Filosofía de la existencia* (1938). El término «Existenz» se refiere a la experiencia indefinible de la libertad y la posibilidad que constituye la verdadera esencia del ser para quienes son conscientes de lo envolvente-fundamentante al enfrentarse a situaciones límite como el azar, el sufrimiento, el conflicto, la culpabilidad y la muerte. Jaspers también escribió con frecuencia sobre la amenaza que la ciencia moderna y las instituciones políticas y económicas modernas plantean para la consecución de la libertad humana. Entre sus escritos políticos está *La cuestión de la culpabilidad alemana* (1946). Jaspers murió el 20 de febrero de 1969 en Basilea.

Galardones: Goethe (1947), FDDB (Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán, 1958) y Erasmus (1959).

Notas

[1] La respuesta que se anuncia no es de Epicuro, sino del propio Epicteto, por lo que aquí la traducción correcta sería: «[…] La respuesta de Epicteto decía: […]». De hecho, el texto original alemán es el siguiente: «Der Stoiker Epiktet sagte: […] Wie helfe ich mir in der Ohnmacht? Seine Antwort lautete: […]», que en español se traduce como «El estoico Epicteto decía: […] ¿Cómo puedo superar mi impotencia? Su respuesta fue: […]». Como se puede observar la respuesta que se cita no pertenece a otro filósofo (Epicuro) sino al propio *Epiktet*, de ahí que se utilice la expresión alemana «*Seine* Antwort…» —en español, «*Su* respuesta…»—, la cual sólo puede referirse gramaticalmente a quien se ha mencionado anteriormente, en este caso, al mismo Epicteto. Es probable que se trate de una errata de transcripción de la traducción o de edición, más que de un error de traducción. (N. del E. D.) <<

[2] En línea con la edición del libro original y con el sentido del texto, se ha optado por mantener a lo largo de todo este capítulo la minúscula inicial en la palabra «ilustración» (en alemán, *Aufklärung*), pues de esta forma se hace más evidente que el término no se emplea aquí tanto en un sentido solo historiográfico, es decir, para significar el «movimiento filosófico y cultural del siglo XVIII que acentúa el predominio de la razón humana y la creencia en el progreso» o la época en que se desarrolló ésta (v. RAE, *Diccionario de la lengua española*, 2014), como en uno procesal o final, o sea, para significar la acción o el resultado de «dar luz al entendimiento» y de «aclarar un punto o materia…». De todas formas, si el lector discrepase del criterio adoptado y considerase que esta palabra se usa aquí para referirse sólo a aquel gran movimiento artístico y cultural, puede dar por sustituida en todos los casos la minúscula inicial por la mayúscula («Ilustración»), ya que en ese contexto así lo prescribe la *Ortografía* (v. regla 4.2.4.8.6.1, cap. IV; RAE, 2010). (N. del E. D.) <<

[3] En esta conferencia se han en parte utilizado literalmente pasajes de mi libro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. <<

[4] Para oyentes y lectores de estas conferencias que quieran enterarse con más detalle de mis ensayos filosóficos, menciono

algunas de mis obras.

Mis dos principales y más voluminosas obras filosóficas son:

Philosophie, 2.ª ed. 1948, Springer-Verlag, Heidelberg y Berlín.

Von der Wahrheit, 1948, R. Riper, Munich.

Algunas obras menores desarrollan más extensamente el contenido de estas conferencias por radio:

Der philosophische Glaube, R. Riper, Munich. Artemis-Verlag, Zurich 1948.

Vernunft und Existenz, 2.ª ed. Storm-Verlag, Bremen 1947.

Philosophie und Wissenschaft, Artemis-Verlag, Zurich 1948.

Para la comprensión de la filosofía en nuestro tiempo:

Die geistige Situation der Zeit, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 7.ª ed. 1949.

Ursprung und Ziel der Geschichte. Artemis-Verlag, Zurich 1949. R. Riper, Munich, 1949.

Como interpretación de filósofos escribí:

Descartes und die Philosophie, W. de Gruyter, Berlín, 2.ª ed. 1947.

Nietzsche, Walter de Gruyter, Berlín, 3.ª ed. 1949.

Nietzsche und das Christentum, Bücherstube Seifert, Hameln 1946.

Max Weber, 2.ª ed. Storm-Verlag, Bremen 1947

Cómo puede tener lugar el filosofar bajo la forma de una ciencia concreta lo muestran mis obras:

Allgemeine Psychopathologie, 5.ª ed. Springer-Verlag, 1947.

Strindberg und Van Gogh, 3.ª ed. Storm-Verlag, Bremen 1949. <<